2701

تشریح الاحسن

شرح اردو

مُلا حسن

از

حضرت مولانا عبدالحفیظ صاحب

فاضل دیوبند

مترجم

مولانا محمد حسن صاحب دارالعلوم دیوبند

دارالحدیث

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 542419

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الانبیاء والمرسلین محمد وآلہ اجمعین

ترجمہ (شروع کرتا ہوں) اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔
تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ثابت ہیں جو سارے جہانوں کا پالنے والا ہے۔ اور درود وسلام نازل ہو سارے انبیاء اور رسولوں کے سردار پر جن کا نام (مبارک) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے۔ اور انکی تمام آل واولاد پر۔

قولہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن کریم کی ایک آیت ہے اسکا نزول قرآن پاک کی سورتوں کی ابتدا کیلئے ہوا ہے چنانچہ سورہ توبہ کے علاوہ تمام سورتیں اس تسمیہ سے شروع کی گئیں ہیں نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کے پاس جو مکتوبات تبلیغ اسلام کے دعوت نامے روانہ کیے ان کی ابتدا بھی تسمیہ سے کی گئی ہے اسی کی اتباع اور اقتدا کرتے ہوئے تمام مصنفین اسلام اپنی کتابیں تسمیہ سے شروع فرماتے ہیں۔ تو اس پر امت کا فعلی اجماع بھی ہوگیا لہذا مصنف نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع امت کی اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب کو تسمیہ سے شروع فرمایا ۱۲ اسلام الحق اعظمی

قولہ الحمد۔ حمد و مدح و شکر تینوں الفاظ متقارب المعنی ہیں حمد کے معنی اختیاری خوبی زبان سے تعریف کرنا ہے اور مدح کے معنی اختیاری غیر اختیاری کسی خوبی پر زبان سے تعریف کرنا ہے اور شکر کے معنی کسی منعم کے احسان وانعام پر زبان یا غیر زبان سے تعظیم کا اظہار ہے تو حمد میں دو قیدیں ہیں زبان سے ہو اور خوبی اختیاری پر ہو اور ایک تعمیم بھی ہے نعمت واحسان کے بارے ہو یا بغیر نعمت کے ہو۔ اور مدح میں ایک قید ہے یعنی زبان کی لہذا حمد اور مدح میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی اور شکر میں چونکہ نعمت کے بدلے ہونے کی قید ہے اور زبان اور غیر زبان میں تعمیم ہے لہذا حمد و شکر میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے چونکہ قرآن پاک بعض سورتیں بالخصوص سورۃ فاتحہ جو فاتحہ الکتاب ہے الحمد سے شروع کی گئی ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطبات جمعہ وعیدین ونکاح وغیرہ الحمد سے شروع فرماتے تھے اس لئے اکثر مصنفین نے اپنی کتابوں کو الحمد للہ سے شروع کی ہیں۔ لہذا مصنف نے بھی یہ کتاب الحمد للہ سے شروع فرمایا اس میں بھی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور سلاطین امت کی اقتدا اور اتباع پائی گئی۔

قولہ الصلوٰۃ الخ لفظ صلوٰۃ کے متعلق مشہور یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے گی تو رحمت کے معنی میں ہے۔ اور ملائکہ کی طرف نسبت ہوگی تو استغفار کے

معنی میں ہے اور جب انسان کی طرف کی جاتی ہے تو دعاء کے معنی میں ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ لفظ مشترک نہیں ہے بلکہ صرف ایک معنی کیلئے موضوع ہے یعنی حسن وثناء کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے چونکہ اللہ تعالی کی قدرت میں ہر قسم کی رحمت اور خیر ہے اس لئے جب اللہ تعالی کی طرف نسبت کی جائے گی تو رحمت کے معنی میں ہوگا اور ملائکہ اور انسان کے اختیار میں کچھ بھی نہیں ہے سوائے اس کے کہ اللہ تعالی سے طلب کریں لہذا جب انسان اور ملائکہ کی طرف کی جائے گی تو استغفار اور دعاء کے معنی میں ہوگا اور خود صلوٰۃ کے معنی میں اختلاف بیان کرتے وقت اضافت کا اعتبار کرنا دلالت کرتا ہے کہ اصل موضوع ایک ہے اور مختلف معانی میں استعمال اضافت کے وجہ سے ہے۔ صلوٰۃ کے متعلق شرعی حکم یہ ہے کہ عمر بھر میں ایک مرتبہ ہر مومن پر فرض عین ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں صریح امر وارد ہے ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما نص قطعی ہے۔ اور امر وجوب کے لئے ہے اور امر تکرار کو مقتضی نہیں ہے لہذا ایک مرتبہ فرضیت کا ثبوت ہوگیا اور ہر نماز کے قعدہ اخیرہ میں علی اختلاف الاقوال واجب سنت موکدہ ہے اور جب آپ کا نام مبارک لیا جاوے تو مستحب اور اولی ہے مصنفین اپنے کتب کے خطبات کو صلوٰۃ وسلام سے مزین فرماتے ہیں اس میں راز یہ ہے کہ ایک مسلمہ مقدمہ ہے جس کو عقلاء نے اکثر مواقع میں استعمال کیا ہے کہ مبدء سے قابل کا استفادہ دونوں کے درمیان مناسبت پر موقوف ہے مزاج کے بارے میں حکماء نے یہ تصریح کی ہے کہ کیفیات مختلف متضادہ کے درمیان کسر وانکسار کے بعد جب کیفیت متوسطہ وحدانیہ پیدا ہو جاتی ہے تو مبداء فیاض سے مناسبت حاصل ہوتی ہے لہذا مزاج کی مناسبت کے اعتبار سے اس پر صورت کا افاضہ ہوتا ہے اسی طرح اطباء نے بھی تصریح کی ہے کہ ہڈی اور گوشت میں چونکہ غایت بُعد ہے ہڈی سخت ہوتی ہے گوشت نہایت نرم ہوتا ہے تو ہڈی گوشت سے اپنی غذا کا استفادہ رگ اور پٹھوں کے ذریعہ کرتی ہے کیونکہ رگ اور پٹھے نہایت سخت ہوتے ہیں اور نہ نہایت نرم بلکہ اس میں دونوں سے مناسبت ہوتی ہے لہذا اس مقدمہ کی بنا پر مفیض اور مستفیض کے درمیان ایسے واسطہ کی ضرورت ہے جس کو دونوں سے مناسبت ہو کیونکہ مبدء مفیض نام ہے نقائص اور عیوب سے مبرّیٰ ہونے کی وجہ سے غایت علو میں ہے اور نفس انسانی غوائک بدنیہ اور کدورات مادیہ میں منغمس ہونے کی وجہ سے غایت سفل میں ہے علوم کے استفاضہ کیلئے انبیاء ورسل کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہوئی جن کے نفوس قدسیہ کو نہ مناسبت مبدء فیاض سے ہے اور ابدان مادیہ کی وجہ سے مناسبت عام انسان کے ساتھ ہے لہذا صلوٰۃ وسلام کے ذریعہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو باری تعالی سے علوم اور فیوض حاصل کرنے کیلئے واسطہ بناتے ہیں۔ ۱۲ اسلام الحق اعظمی۔

سبحانہ الظاہر

ترجمہ	وہ پاک ہے پاک ہونا۔ میں نے اس کی جناب میں پاکی کی نسبت کی، نسبت کرنا، میں نے

اس کی پاکی بیان کی پاکی بیان کرنا۔

تشریح چونکہ سبحان کے بارے تین اقوال ہیں۔ مصدر ہے۔ اسم مصدر۔ علم مصدر ہے۔ پھر اگر مصدر ہے تو سبحان مصدر متعدی ہے۔ جیسے تسبیح متعدی ہے۔ اور معنی تنزیہ کے ہیں۔ دوم یہ کہ سبحان مصدر لازم ہے۔ تو اس کے معنی ہونگے ہر عیب سے بری و پاک ہونا۔ اور اس صورت میں سبحان مفعول مطلق واقع ہوگا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ سبحت اللہ سبحانا۔ میں نے اللہ کی پاکی بیان پاکی بیان کرنا۔ یا سبحان فعل لازم کا مفعول مطلق ہوگا جیسے سبح اللہ سبحانا پاک ہوا اللہ پاک ہونا دوسرا ترجمہ ہوگا۔ اس سے سبحان اللہ کہا۔ اور سبحان اللہ تنزیہ کے معنی کو متضمن ہے لہذا اس کی اضافت معنوں کی طرف صحیح ہے۔

حاصل یہ کہ سبحان کے مصدر ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ سبح بمعنی تنزیہ کا مصدر ہو ۲۔ تسبیح لازم بمعنی بریٔ من العیوب کا مصدر، ۳۔ سبح لازم بمعنی قال سبحان اللہ کا مصدر۔ ان میں سے ہر ایک احتمال کا استعمال کلام عرب میں موجود ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے اور تسبیح کے معنی میں ہے اور اسی کو ملاحسنؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ سبحان علم مصدر ہو۔ اور معنی میں تسبیح کے ہو یعنی سبحان علم ہے اور سبح کے معنی ہیں۔ جیسے عثمان علم للرجل ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ صاحب سلم العلوم کے قول سبحانہ میں تینوں احتمال ہیں۔ یعنی مصدر۔ اسم مصدر اور علم مصدر اور تینوں احتمال جائز ہیں۔

الظاهر۔ کہہ کر ملاحسنؒ نے ان تین میں سے ایک احتمال اسم مصدر ہونے کو پسند کیا ہے بعض شراح نے اس مقام پر سبحان کو مصدر اور سبح فی الماء والارض سے ماخوذ قرار دیا ہے اور تبعّد دور ہوا کے معنی لیے ہیں۔ اور بعض شارحین نے سبحان کو علم مصدر قرار دیا ہے۔

قولہ سبحانہ یہ جملہ خبریہ بھی ہوسکتا ہے اور اس وقت اس سے باری تعالیٰ کی تقدیس کا اعتقاد مقصود ہے اور یہ جملہ انشائیہ بھی ہوسکتا ہے اور اس وقت باری تعالیٰ کی طرف پاکی کی نسبت کا انشاء مقصود ہے اور سبحانہ میں جو ضمیر ہے اس کے مرجع کے متعلق چار احتمال ہیں اللہ یا رحمٰن یا رحیم یہ تین احتمال اس تقدیر پر ہیں کہ تسمیہ کو متن کا خبر قرار دیا جائے ورنہ ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ اس بناء پر بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مومن کے قلب میں موجود ہے اور مسبح بصیغہ اسم مفعول بھی مرجع ہوسکتا ہے اس لئے کہ سبحانہ کے ضمن میں مذکور ہے اور سبحانہ کا لفظ کلام عرب میں دو طرح مستعمل ہوتا ہے بلا اضافت کے اور اضافت کے ساتھ اول تعجب کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے اور غیر منصرف ہونے کی وجہ سے اس پر تنوین نہیں آتی ہے اور غیر منصرف ہونے کا سبب ایک علمیت ہے اور دوسرا سبب الف نون زائدان ہے دوسرے احتمال کی صورتیں میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہ مصدر ہے یا اسم مصدر ہے یا علم مصدر ہے اول کی تائید قاضی بیضاویؒ کے قول سے ہوتی ہے سبحانک لا علم لنا

کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ان السبحان مصدر کغفران لایکاد یستعمل الامضافا منصوبا کمعاذ اللہ اور مصدر ہونے کی صورت میں تین احتمال ہیں اول یہ کہ سبحان مصدر متعدی ہو جیسے تسبیح متعدی ہے تعدی کی دلیل یہ ہے کہ مفسرین سبحان کو مصدر کہتے ہیں اور اس کی تفسیر تنزیہ سے کرتے ہیں ثانی یہ ہے کہ سبحان مصدر لازم کے معنی میں ہو تو اس کے معنی برات ہوگئے صاحب قاموس اور صحاح نے اس معنی کی تصریح کی ہے اور اس صورت میں یہ مفعول مطلق ہوگا فعل متعدی کا اور تقدیر عبارت سبحت اللہ سبحانا ہوگی جیسے انبت اللہ نباتا یا فعل لازم کا مطلق ہوگا اور تقدیر عبارت یہ ہوگی سبح اللہ سبحانا اور اس صورت میں سبحان کا معنی قال سبحان اللہ ہوگا اور چونکہ قال سبحان متضمن تنزیہ کو اس لئے اس کی اضافت مفعول کی طرف ہوسکے گی حاصل یہ ہے کہ سبحان کے مصدر ہونے کی تین صورتیں ہیں سبح متعدی بمعنی تنزیہ کا مصدر سبح لازم بمعنی برء کا مصدر سبح لازم بمعنی قال سبحان اللہ کا مصدر اور ہر ایک کی تائید کلام عرب اور علماء لغت کے اقوال سے ہوجاتی ہے اور دوسرا احتمال سبحان اسم مصدر بمعنی تسبیح ہے اس کی تائید اور تصریح امام رازی نے سبحان اللہ حین تمسون کی تفسیر میں فرمائی ہے کہ سبحان اسم للمصدر الذی ہو التسبیح نیز قاضی بیضاوی نے سبحان الذی اسری کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ سبحان علم للتسبیح بمعنی التنزیہ شارح ملاحسن نے اس احتمال کو اختیار ہے کما سیاتی۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ سبحان علم مصدر بمعنی تسبیح ہے اس کی تائید علامہ جار اللہ زمخشری کے قول سے ہوتی ہے سبحان الذی اسری کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ سبحان علم للتسبیح کعثمان علم للرجل لہذا معلوم ہوا کہ ماتن کے قول سبحانہ میں تینوں احتمالات مصدر اور اسم مصدر جائز ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علم مصدر ہونے کا احتمال مقطوع من الاضافۃ ہی کی صورت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مضاف ہونے کی صورت میں علم مصدر ہوسکتا ہے اور مفسرین علماء لغت اور استعمالات عرب کے خلاف نہیں ہے ۱۲

قولہ: الظاہر الخ بعض شراح نے سبحانہ میں سبحان مصدر قرار دیا ہے اور سبح فی الماء والارض بمعنی ابعد سے ماخوذ قرار دیا ہے اور بعض شراح نے سبحانہ میں سبحان کو علم مصدر قرار دیا ہے شارح ملاحسن دونوں کو رد فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر بمعنی تسبیح ہے مصدر اور علم مصدر نہیں ہے غالباً ظہور کی یہ وجہ سے کہ سبح بمعنی ابعد نادر اور قلیل الاستعمال ہے اور اضافت علمیت سے مانع ہے کیونکہ علم مضاف نہیں ہوتا مگر دونوں وجہیں ضعف اور کمزور ہیں اس لئے حاشیہ سابقہ میں معلوم ہوچکا ہے کہ مصدر کے صحیح ہونے کی تین صورتیں ہیں اور علماء لغت کے کلام سے اس کی تائید اور تصریح بھی پیش کی جاچکی ہے رہ گیا یہ اشکال کے علمیت اضافت سے مانع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں، ایک علم ذات جس میں ذات کی تعین ہوتی ہے اور وہ جزئی حقیقی ہوتا ہے لہذا یہ علمیت اضافت سے مانع ہوتی ہے دوسرے علم جنس ہے اس میں اجناس میں سے خاص جنس کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہ جزئی حقیقی نہیں ہے بلکہ حقیقت میں یہ کلی ہے اور یہی علمیت سبحان میں پائی جاتی ہے لہذا یہ علمیت اضافت سے مانع نہیں ہے فانحل الاشکال وجاز ثلث من الاحتمال ۱۲۔

انه اسم بمعنى التسبيح

ترجمہ تشریح ظاہر یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے اور تسبیح کے معنی میں ہے۔
کیونکہ سبح بمعنی لبث کا استعمال بہت کم ہے۔ اور اس جگہ سبحان کی اضافت ضمیر کی طرف علم ہونے سے مانع ہے۔ کیونکہ علم مضاف نہیں ہوتا۔

اسم مصدر کی تعریف :- اس مصدر کو کہتے ہیں، جو صرف معنی حدثی پر دلالت کرے اور مشتق منہ نہ ہو۔ یعنی اس سے کوئی صیغہ مشتق نہ ہوا ہو۔ تسبیح کے معنی ہیں۔ تمام نقائص سے پاک ہونا۔

لہ قولہ اسم الخ مصدر اس کو کہتے ہیں جو معنی حدثی پر دلالت کرے اور مشتق منہ نہ ہو اور اسم مصدر اس کو کہتے ہیں جو صرف معنی حدثی پر دلالت کرے اور مشتق منہ نہ ہو اور لفظ اسم کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے کبھی فعل وحرف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلہ بولا جاتا ہے اور کبھی مصدر کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور معنی اول معنیین آخرین سے عام ہیں کیونکہ اسم بالمعنی الاول کنیت اور لقب اور مصدر اور مشتق منہ سب پر مشتمل ہے۔ لقب اس نام کو کہتے ہیں جو ذات کے علاوہ کسی ایسے وصف پر دلالت کرے جو ملقب کے مدح یا ذم کی طرف مشعر ہو اور کنیت اس نام کو کہتے ہیں جس میں لفظ اب یا ابن یا ام یا صاحب مضاف ہو اور علم اس نام کو کہتے ہیں جو صرف ذات پر دلالت کرے اور جو لفظ اسم فعل اور حرف کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے وہ مستقل بالمفہومیت ہوتا ہے ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی کے ساتھ مقترن نہیں ہوتا لہٰذا اسم کے تمام اقسام کنیت، لقب، مصدر وغیرہ سب پر شامل ہوگا کیونکہ تعریف سب پر صادق آتی ہے لہٰذا اول معنی کے اعتبار سے اعم ہوا ۱۲۔

قولہ۔ التسبیح الخ تسبیح کے معنی تمام نقائص سے یعنی عیوب اور حدوث اور امکان سے پاکی کا اظہار کرنا بالاختیار یا بلا اختیار اعتقاد سے یا اعضاء جوارح سے یا دلالت حال سے البتہ ثواب مرتب ہونے کیلئے اختیار شرط ہے ۱۲

انه اسم بمعنى التسبيح ومنصوب بفعل مضمر وهو سبحتُ والتسبيح التنزيه وهو التبري عن السوء

ترجمہ سبحانہ فعل محذوف کا منصوب ہے۔ اور وہ سبحتُ ہے اور تسبیح کے معنی ہیں تنزیہ کے ہیں۔ اور تنزیہ کے معنی ہیں نقص اور عیوب سے بری ہونے کا اظہار کرنا۔

قولہ منصوب الخ یعنی چونکہ فعل مقدر کا یہ مفعول مطلق ہے اس وجہ سے منصوب ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحت اللہ سبحانا یا سبح اللہ نفسہ سبحانا پہلی صورت میں لفظ سبحان مفعول کی طرف مضاف ہوگا اور دوسری

صورت میں فاعل کی طرف مضاف ہوگا ۱۲ ۔

قولہ مضمرا الخ فعل چونکہ زمانہ کے ساتھ مقترن ہوتا ہے اس وجہ سے تجدد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے اس لئے مصدر کو فاعل یا مفعول کی طرف مضاف کر کے فعل کو حذف کر دیا گیا تاکہ دوام اور استمرار پر دلالت کرے اس صورت میں فعل کا حذف کرنا ضروری ہے کیونکہ رضی نے تصریح کر دیا ہے کہ جب فاعل یا مفعول مصدر کے بعد مضاف الیہ ہو کر مذکور رہوں خواہ بلا واسطہ حرف جر کے جیسے سبحان اللہ یا بواسطہ حرف جر کے جیسے شکرا لک بشرطیکہ مفعول مطلق بیان نوع کے لئے نہ ہو تو فعل کا حذف واجب ہونا ہے اور فعل کا ذکر کرنا قواعد نحو کی رو سے جائز نہیں ہے مکرو امکرہم میں باوجود مصدر کے مضاف الی الفاعل ہونے کے فعل مذکور ہے اس وجہ سے کہ یہاں مفعول مطلق بیان نوع کے لئے ہے ۔ شارح قاضی نے اپنے حاشیہ میں یہ کہہ دیا ہے کہ فالمعنی سبحت سبحانہ اس پر ملا حسن کے محشی نے اعتراض کیا کہ تقدیر عبارت غلط ہے کیونکہ مصدر یعنی مفعول مطلق مضاف ہونے کے باوجود فعل مذکور کیا مگر یہ اعتراض غلط ہے اس واسطے کہ قاضی نے تقدیر عبارت بیان نہیں کیا ہے بلکہ سبحانہ کا حاصل معنی بیان کیا ہے چنانچہ یہ فرماتے ہیں فالمعنی سبحت سبحانہ لہذا قاضی پر اعتراض نہیں ہو سکتا ۱۲ ۔

قولہ سبحت الخ سبحت فعل اس وقت مقدر ہوگا جب سبحانہ کو مفعول کی طرف مضاف کیا جاوے اگر فاعل کی طرف مضاف کیا جاوے تو فعل سبح مقدر رہوگا دونوں صورتیں جائز ہیں مگر شارح نے صرف ایک ہی صورت پر اکتفار کیا کیونکہ سیبویہ نے کہدیا ہے سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا تو شارح نے بھی انہیں کی اتباع میں ایک ہی صورت پر اکتفار کیا ۱۲ ۔

والتفعیل قد تکون بایجاد الفعل ۔

ترجمہ اور باب تفعیل کبھی ایجاد فعل کے لئے آتا ہے ۔ (چونکہ باب تفعیل مختلف معانی پر مشتمل ہوتا ہے. بعض معنی یہاں صحیح ہیں ۔ اور بعض معنی یہاں درست نہیں ہیں) ایجاد فعل کے معنی ہیں. یعنی فاعل اپنے فعل سے مفعول میں اپنا اثر پیدا کرے ۔

قولہ والتفعیل الخ یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تسبیح باب تفعیل سے ہے اور تفعیل مختلف معانی میں مستعمل ہے بعض کے اعتبار سے یہاں معنی صحیح ہونگے اور بعض کے اعتبار سے یہ صحیح نہیں ہونگے ۔

قولہ بایجاد الفعل الخ ایجاد کے معنی تاثیر ہے یعنی فاعل اپنے فعل کے ذریعہ مفعول میں اپنا اثر پیدا کرے ۔

فیطاوعہ فعل من الانفعال مثلا کما فی قطعتہ فانقطع

وهو مستحيل في جنابه تعالى وقد تكون بانتساب الفعل بالاعتقاد او بالقول او بالاشارة عن الجوارح وقد يكون بدلالة الحال فيشتمل التسبيح القهري ايضاً والاربعة الاخيرة متحققة في جنابه تعالى۔

ترجمہ: پس اس کی اطاعت باب انفعال کا کوئی فعل کرے گا۔ جیسے میں نے اس کو کاٹا پس وہ کٹ گیا (اطاعت فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل کے بعد دوسرا فعل اس طرح ذکر کرنا کہ فعل کے فاعل کا اثر مفعول نے قبول کر لیا ہے) جیسے قطعتہ فانقطع۔ اور یہ معنی باری تعالیٰ کی جناب میں محال ہیں۔ اور باب تفعیل کبھی انتساب فعل کے لئے آتا ہے۔ اعتقاد سے۔ یا قول سے یا اعضاء بدن کے اشارہ سے۔ اور تسبیح کبھی دلالت حال سے ہوتی ہے۔ پس تسبیح قہری کو بھی شامل ہے اور آخری چاروں تسبیحات باری تعالیٰ کی جناب میں پائی جاتی ہیں۔

قولہ فیطاوعہ الخ مطاوعت کی تعریف یہ ہے کہ ایک فعل کے بعد دوسرا فعل اس طرح ذکر کرنا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ پہلے فعل کے فاعل کا اثر اس کے مفعول نے قبول کر لیا ہے تفعیل کی مطاوعت انفعال اور تفعیل دونوں کرتے ہیں اگر فعل ظاہری ہو تو انفعال مطاوعت کرتا ہے جیسے قطعتہ فانقطع۔ اور اگر باطنی فعل ہو تو تفعیل مطاوعت کرتا ہے جیسے فہمتہ فتفہم وعلمتہ فتعلم اس وجہ سے شارح نے مثلاً کا لفظ ذکر کر دیا ہے تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ تفعیل کی مطاوعت انفعال میں منحصر ہے نیز مثلاً کے لفظ سے اس طرف اشارہ ہے کہ نحو کے قواعد اکثری ہوتے ہیں کلی نہیں ہوتے تو لفظ مثلاً سے یہ بھی اشارہ ہے کہ فعل ظاہری کی صورت میں بھی انفعال کی مطاوعت کلی نہیں ہے کیونکہ طردتہ فانطرد نہیں کہا جاتا بلکہ طردتہ فذہب کہا جاتا ہے ۱۲

قولہ وہو مستحیل الخ چونکہ باری تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے اعتبار سے کامل اور مکمل ہیں کوئی ایسی صفت جس کی نسبت ان کی طرف ممکن ہو بالقوہ نہیں ہے بلکہ ان کے تمام صفات کمالیہ بالفعل ہیں آئندہ کسی کا انتظار نہیں ہے لہٰذا نہ اپنی ذات میں کسی جعل جاعل اور تاثیر مؤثر کے محتاج ہیں اور نہ اپنی صفات میں لہٰذا کسی غیر کی تاثیر ممکن نہیں جعل جعل کا اثر قبول کرنا ممکنات کی خصوصیت ہے اس لئے یہاں اگر ایجاد فعل کے معنی لے جائیں تو استکمال بالغیر لازم آئیگا اور باری تعالیٰ کے لئے استکمال بالغیر محال ہے ۱۲

قولہ بانتساب الفعل الخ یعنی باب تفعیل مفعول کی طرف فعل کی نسبت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے فسقتہ وکفرتہ کی یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم نے مفعول میں فعل فسق وکفر پیدا کیا بلکہ یہ معنی ہیں کہ ہم نے فسق اور کفر کی نسبت مفعول کی طرف کی اور سبحت اللہ میں یہ معنی مستقیم ہیں اس بنا پر یہ معنی ہونگے کہ پاکی کی نسبت ہم نے باری تعالیٰ کی طرف کی۔ انتساب فعل کی چند صورتیں ہیں جن کی شارح تفصیل بیان کرتے ہیں انتساب بالاعتقاد کی صورت یہ ہے کہ یہ اذعان اور اعتقاد جازم ہو کہ باری تعالیٰ عز اسمہ کی ذات

تمام نقائص اور عیوب اور امکان وحدوث سے پاک ومنزہ ہے اور انتساب بالقول کی یہ صورت ہے کہ زبان سے ان کی الوہیت اور وحدہ لاشریک لہ ہونے کا اقرار کیا جاوے اور سبحان اللہ وبحمدہ اور سبحان اللہ العظیم کا ورد زبان پر جاری ہو اور انتساب بالاشارہ عن الجوارح کی یہ صورت ہے کہ ان کی عظمت اور علو ذاتی کا لحاظ کرتے ہوئے ان کی بارگاہ میں قیام وقعود درکوع وسجود کیا جاوے اور ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے تمام عبادات بدنیہ اور مالیہ سے ہمہ تن متوجہ اور نیاز رہا جائے ۱۲

قولہ بدلالۃ الحال الخ اور تسبیح حالی یہ ہے کہ مسبح اپنے امکان اور حدوث اور احتیاج اور افتقار کیوجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس کا صانع وخالق تمام نقائص اور عیوب اور امکان وحدوث سے اور ان کے علامات وآثار سے پاک ومنزہ ہے چونکہ تمام کائنات عالم یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ جتنے موجودات خواہ علوی ہوں یا سفلی خواہ فلکی ہوں عنصری ہوں سب ہی امکان وحدوث اور عوائل نقص وعیوب کے ساتھ متصف ہیں لہذا سب زبان حال سے اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس بیان کرتے ہیں کوئی بھی خالی نہیں ہے کما قال اللہ تعالیٰ یسبح لہ ما فی السموات وما فی الارض الآیۃ

قولہ التسبیح القہری الخ تسبیح قہری اس کو کہتے ہیں کہ بلا ارادہ واختیار کے صادر ہو خواہ مسبح باختیار ہو یا بے اختیار ہو ۱۲

قولہ الاربعۃ الاخیرۃ الخ شارح نے تسبیح کے پانچ معانی علی الترتیب بیان کئے ہیں تسبیح بالایجاد اور انتساب بالاعتقاد اور انتساب بالقول اور انتساب بالاشارہ من الجوارح اور تسبیح بدلالۃ الحال ان میں سے اول کو محال قرار دیا ہے یعنی تسبیح بالایجاد کو محال قرار دیا ہے اور باقی چار کے متعلق فرماتے ہیں کہ آخیر کی چار تسبیحات ممکن بلکہ واقع ہیں کما مر تفصیلہ ۱۲

فالثلاثۃ الاول منہا مختص بذوی العقول من المسبحین والاخیر یشمل الکل ثم للتسبیح شبہ بالمرکبات الخارجیۃ من الحقائق المتاصلۃ فیستدعی عللاً اربعاً فالمسبح ہو العلۃ الفاعلیۃ والقول والعمل والحال والاعتقاد کالعلۃ المادیۃ وتخصیصاتہا المتعارضۃ لہا من اظہار التبری عن کل سوء بمنزلۃ العلۃ الصوریۃ۔

ترجمہ پس پہلی تینوں اقسام تسبیح کرنے والوں میں سے ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں۔ اور آخری تسبیح سب کو عام اور شامل ہے۔ یعنی تسبیح حالی ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو شامل ہے۔ اور پھر تسبیح کی مشابہت ان مرکبات خارجیہ کے ساتھ بھی حاصل ہے جو اصل اور

حقیقی ہیں ۔ (لہذا جس طرح مرکب خارجی حقیقی کی ترکیب کے لئے چار علتوں کی ضرورت ہوتی ہے، وہی چار علتیں تسبیح میں بھی پائی جاتی ہیں ۔ چار علتیں یہ ہیں ۔ علت غائی ۔ علت فاعلی ۔ علت مادی ۔ علت صوری ۔ ان میں علت غائی کا وجود پہلے اور تحقق بعد میں ہوتا ہے)

پس تسبیح چار علتوں کا تقاضہ کرتی ہے ۔ تسبیح پڑھنے والا علت فاعلی ہے ۔ قول ۔ عمل حال اور اعتقاد علت مادی کے درجہ میں ہیں ۔ اور وہ خصوصیات جو ان کو عارض ہوتی ہیں ۔ مثلاً ہر برائی سے باری تعالیٰ کے بری ہونے کا اظہار کرنا علت صوری کے درجہ میں ہے ۔

قولہ الثلاث الاول الخ یعنی باقی چار تسبیحات میں سے اول کی تین ہیں ۔ تسبیح اعتقادی تسبیح قولی تسبیح عملی کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ تین تسبیحات ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہیں مگر یہ ان لوگوں کی رائے کی اعتبار سے ہے جو لوگ آیت کریمہ یسبح لہ من فی السموات والارض اور آیت کریمہ وان من شئی الا یسبح لہ بحمدہ ولاکن لا تفقھون تسبیحھم کی تفسیر تسبیح حال سے کرتے ہیں ورنہ بہت سے مفسرین اس طرف گئے ہیں کہ ان آیتوں میں تسبیح سے مراد یہی تسبیح قولی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح حیوانات کے اندر ان کے بدن کے ایک جز کو آلہ صوت اور گویائی کے لئے مخصوص کر کے اس میں تکلم کی قوت بخشی ہے اسی طرح نباتات جمادات اور اجسام کے کسی جز کو مخصوص فرما کر اس میں قوت گویائی بخشی ہو تو وہ تمام اپنے لسان مقال سے اللہ تعالیٰ کی تسبیح پڑھتے ہوں تو اس میں کوئی بُعد اور استحالہ نہیں کیونکہ تمام اجسام متشابہ ہیں تو جس طرح ہماری زبان جسم کا ایک ٹکڑا ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے قوتِ گویائی پیدا فرمائی اسی طرح ہر جسم کے کسی حصہ میں قوت گویائی پیدا کر کے اس سے تسبیح قولی کا کام لیتے ہوں تو اس میں کوئی استحالہ اور بُعد نہیں شیخ عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ان آیات میں تسبیح حالی مراد لی جائے تو لاکن لا تفقھون تسبیحھم کا کوئی معنی نہیں ہوگا اس لیئے کہ تسبیح حالی کو ہر سمجھدار انسان سمجھتا ہے کہ کائنات عالم کا ذرہ ذرہ اپنے امکان اور حدوث کیوجہ صانع عالم اور خالق کون و مکان کے نقائص سے پاکی کی گواہی دیتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ان آیتوں میں تسبیح مقالی ہے یعنی اشجار و احجار اپنی زبان مقال سے اللہ تعالیٰ کی تسبیح پڑھتے ہیں لیکن چونکہ ہم کیفیت صوت اور الفاظ سے ناآشنا ہیں اس لیئے نہیں سمجھتے کہ کیا کہہ رہے ہیں کہ شاعر نے کیا خوب فرمایا ہے ؎ ہر گیا ہے کہ از زمین روید ؛ وحدہ لا الٰہ او گوید ۔

قولہ یشمل الکل الخ یعنی تسبیح حالی ذوی العقول غیر ذوی العقول سب کو شامل ہے کیونکہ ذوی العقول سب ممکن اور حادث ہیں لہذا اپنے امکان اور حدوث کیوجہ سے خالق کونین کو تنزہ اور پاکی پر دلالت کرتے ہیں ۱۲ ۔

قولہ شبہ بالمرکبات الخ چونکہ تسبیحات اربعہ میں اکثر یعنی تسبیح حالی کے علاوہ تین تسبیحات فاعل مختار سے ثابت صادر ہو اس کے لئے علل اربعہ ہوں گے یعنی علت فاعلیہ اور علت مادیہ اور علت

صوریہ اور علت غائیہ ضروری ہیں لہذا التسبیحات ثلثہ کے لیے مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے علل اربع ہوں گے اس کو شارح بیان کرنا چاہتے ہیں وجہ حصر یہ ہے کہ علت شئی یا شئی سے خارج ہوگی یا شئی میں داخل ہوگی ۔ شئی ثانی کی بنا پر یا اس کی وجہ سے شئی کا وجود بالفعل ہوگا یا شئی کا وجود بالقوہ ہوگا اول کو علت صوری کہتے ہیں اور ثانی کو علت مادی کہتے ہیں اور شق اول میں بھی دو احتمال ہیں یا اس سے شئی کا وجود صادر ہوگا یا نہیں اول کو علت فاعلی کہتے ہیں اور ثانی کو علت غائی کہتے ہیں تو علت فاعلی کی تعریف یہ ہوئی کہ جو شئی معلول سے خارج ہو اور اس سے معلول کا وجود صادر ہو تو جیسے کوزہ گر کوزہ کیلئے علت فاعلی ہے مادی اس کو کہتے ہیں جو معلول کا جز ہو اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود بالقوہ ہو جیسے مٹی کوزہ کے لئے ۔ اور علت صوری اسے کہتے ہیں جو معلول کا جز ہو اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود بالفعل ہو جیسے کوزہ کی شکل سے اور علت غائی اسے کہتے ہیں جو معلول سے خارج ہو اور اس کے لئے فاعل سے فعل کا صدور ہو جیسے کوزہ بنانے کے لیے شرب ماء فعل کے وجود کے بعد فعل پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اس کو فائدہ کہتے ہیں ۔ اور چونکہ اسی پر فعل کی انتہا ہوتی ایسے اس کو غایت کہتے ہیں ۔ اور فعل کے وجود سے پہلے جو چیز فاعل کے اقدام علی الفعل کے لئے باعث ہو تو اس کی فعل کی طرف نسبت کی جائے تو علت غائیہ کہتے ہیں اور اگر فاعل کی طرف نسبت کریں تو اس کو غرض اور مقصود کہتے ہیں لہذا فائدہ اور غایت اور علت غائیہ اور غرض سب متحد بالذات ہیں ان میں محض اعتباری مغائرت ہے اور چونکہ باری تعالیٰ ہر اعتبار سے کامل اور اکمل ہیں ان کے لئے کوئی شئی بالقوہ نہیں ہے اس لئے باری تعالیٰ کا فعل معلل بالاغراض نہیں ہے البتہ ان کا کوئی فعل حکمت و فائدہ سے خالی نہیں ہے لہذا عبث کا لزوم نہیں ہوسکتا ۱۲ ۔

قولہ القول الخ یعنی وہ الفاظ جن سے تسبیح کے جملے مرکب ہوتے ہیں وہ علت مادیہ ہیں اسی طرح وہ افعال جو اللہ تعالیٰ کی پاکی پر دلالت کرتے ہیں علت مادیہ ہیں علی ہذا القیاس اعتقاد اور احوال علت مادیہ ہیں اور جملے مرکب ہونے کے بعد ان کی ہیأت ترکیبی اور افعال کی ہیأت اور احوال اور اعتقاد کی خصوصیت علت صوریہ ہیں ۱۲ ۔

قولہ کالعلۃ المادیہ الخ علت مادیہ اور علت صوریہ پر شارح نے کاف تشبیہ اور لفظ بمنزلہ اضافہ کردیا ہے اس سے شارح کا مقصود یہ بتانا ہے کہ جس کو تسبیح کی علت مادیہ اور علت صوریہ کہا جاتا ہے وہ حقیقۃ علت مادیہ اور صوریہ نہیں ہے اس لئے کہ بعض محققین نے تصریح کی ہے کہ علت مادیہ اور علت صوریہ ان مرکبات کے لئے مخصوص ہے جو از قسم اجسام ہیں اور چونکہ تسبیح اجسام میں سے نہیں ہے لہذا اس کے لئے حقیقۃ علت مادیہ اور علت صوریہ نہیں ہے ۱۲

قولہ وتخصیصاتہا الخ یعنی تسبیح اور تنزیہ میں کوئی صورت خاص اختیار کی جائے گی کل نقائص سے

پاکی بیان کی جائے گی یہی اس کی تخصیصات ہیں اور یہی بمنزلہ علت صوری کے ہیں ۱۲

وغایتہا انعکاس اشعۃ التنزہ الی المنزِّھین بالکسر فان المنزَّہ بالفتح لا یتنزہ من تنزیہہم بل ھم یتنزھون بہ وھکذا حال الحمد والصلوٰۃ ما اعظم شانہ حال من ضمیر سبحانہ ۔

ترجمہ اور تسبیح کی غایت وغرض۔ پاکی بیان کرنے کے اثرات کا مرتب ہونا ہے پاکی بیان کرنے والوں کی جانب۔ اس جگہ لفظ منزہین زاء کے کسرہ کے ساتھ (اسم فاعل کا صیغہ ہے) کیونکہ منزہ زاء کے فتح کیساتھ (ذات باری تعالیٰ) ان کی پاکی بیان کرنے سے پاک نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ خود اس سے پاک وصاف ہوتے ہیں۔ ایسا ہی حال حمد وصلوٰۃ کا بھی ہے (ان دونوں میں بھی چار علتیں مذکورہ بالا پائی جاتی ہیں) ما اعظم شانہ کیا ہی عظیم ہے اس کی شان۔ اور یہ جملہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے۔

تشریح **قولہ** وغایتہا الخ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ غایت اور علت غائیہ میں اعتباری فرق ہے دونوں متحد بالذات ہیں یعنی تسبیح کے وجود کے بعد جو فائدے مرتب ہوں گے وہ تسبیح کی غایت ہوگی اور تسبیح کے وجود سے پہلے جو اقدام علی التسبیح کے لئے باعث ہوگا وہ علت غائیہ ہوگی تو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تسبیح کی غایت یا علت غائیہ کیا ہے اور یہ بھی پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ باری تعالیٰ ہر اعتبار سے کامل اور اکمل ہیں تہیں کوئی کمال آئندہ نہیں ہو سکتا لہذا تسبیح سے ان کی ذات میں کوئی اثر نہیں ہو سکتا بلکہ منزہین کی ذات میں تسبیح کے آثار مرتب ہوتے ہیں کہ منزہین کو گناہوں سے اور کدورات نفسانیہ سے پاکی حاصل ہوتی ہے اور اسی پاکی کو حاصل کرنے کے لئے مسبحین تسبیح پر اقدام کرتے ہیں لہذا تسبیح کی غایت اور علت غائیہ مسبحین کا کدورات سے پاک ہونا ہے اور یہی تسبیحات کی مشروعیت کا فائدہ اور غرض ہے ۱۲

قولہ ہکذا حال الحمد الخ یعنی تسبیح کی طرح حمد وصلوٰۃ کیلئے بھی علل اربعہ ہیں کیونکہ حمد وصلوٰۃ بھی فاعل مختار سے صادر ہوتی ہیں تو ان دونوں کو بھی مرکبات خارجیہ سے مشابہت ہے لہذا حامدین اور مصلین علت فاعلی ہوئے اور حمد وثناء علی جہتہ التعظیم اور صلوٰۃ بمنزلہ علت مادیہ اور حمد وصلوٰۃ کے جملوں کو جو خصوصیات عارض ہوتی ہیں وہ بمنزلہ علت صوری ہے اور ثواب، حمد وثناء وصلوٰۃ پر مرتب ہوتا ہے یا جس ثواب موعود کیلئے حامدین اور مصلین اقدام علی الحمد والصلوٰۃ کرتے ہیں وہ حمد وصلوٰۃ کے لئے علت غائیہ اور غایت ہیں ۱۲

قولہ ما اعظم شانہ الخ یہ جملہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے اس جملے کے متعلق شراح میں اختلاف ہے اکثر شراح اس طرف گئے ہیں کہ جملہ افعال تعجب سے ہے اور یہ مقام بھی تعجب اور تحیر کا ہے اس لئے

کہ باری تعالیٰ کی عظمت شان کا تصور کر کے انسان متحیر ہو کر ادراک کے سبب سے عاجزی کا اظہار کرتے ہوئے یہ کہدیتا ہے کہ اس کی شان کیا ہی عظیم ہے اور بعض شراح اس طرف گئے ہیں کہ جملہ استفہامیہ ہے اور تعجب کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ تعجب سے بھی استفہام پیدا ہوتا ہے مگر یہ افعال تعجب سے نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ تعجب قرار دینے میں معنی کے اندر توہم ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ جملہ تعجب کی ترکیب میں علماء نحو کے تین قول ہیں سیبویہ کے نزدیک ما موصوفہ مبتدا ہے اور اعظم شانہ اس کی خبر ہے تقدیر عبارت یہ ہے شئی عظیم شانہ اور اخفش کے نزدیک ما موصول ہے اور اس کا مابعد صلہ ہے موصول صلہ مل کر مبتدا ہے اور خبر محذوف ہے تقدیر عبارت یہ ہے الذی اعظم شانہ شئی عظیم ان دونوں مذہب کی بنا پر فساد معنی ظاہر ہے کیونکہ اسکے مستفاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت شان غیر سے مستفاد ہے حالانکہ ذات باری عزاسمہٗ کے لئے استکمال بالغیر محال ہے اس کی ذات غیر کی تاثیر اور جعل جاعل کیلئے قبول کرنے سے پاک اور منزہ ہے اور فراء کے نزدیک ما استفہامیہ مبتدا ہے اور اعظم شانہ خبر ہے تو فراء کے مذہب کے بنا پر فساد معنی لازم نہیں آتا لیکن جب اس جملہ کو فعل تعجب کہا جائے گا تو سیبویہ اور اخفش کے قول کی طرف ذہن ضرور منتقل ہوگا اور فساد معنی کے توہم سے کوئی معنی نہیں ہوگا لہٰذا اس کو جملہ استفہامیہ قرار دینے میں راحت ہے تاکہ فساد معنی کا دروازہ بالکل مسدود ہو جائے ۱۲۔

قولہ شانہ الخ لغت میں شان کے دو معنی آتے ہیں حال اور امر یعنی کار دونوں معنی یہاں مستقیم ہیں۔ اول معنی کی بنا پر باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ نعوت جلالیہ اور جمالیہ کا بیان ہوگا اور ثانی معنی کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی صفات افعالیہ کی عظمت کا بیان ہوگا کہ ذات عالی صفات سے کیسے کیسے کارہائے عظیم سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کسی کو حیواۃ دیتے ہیں اور کسی کو موت دیتے ہیں اور کسی کو غنی کرتے ہیں اور کسی کو فقیر بناتے ہیں ان سے بے انتہا صفات افعالیہ کا ظہور ہوتا ہے بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے شان بمعنی حال لینا حدیث کے خلاف ہے اس لئے کہ حدیث میں آیت کریمہ کل یوم ہو فی شان کی تفسیر صفات افعالیہ سے کی گئی ہے تو یہاں اگر شان بمعنی حال لیا جائے تو حدیث شریف کے خلاف لازم آئیگا اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں مطلق شان کی تفسیر افعال سے نہیں کی گئی ہے بلکہ آیت کریمہ کل یوم ہو فی شان میں جو لفظ شان ہے اسکی تفسیر صفات افعالیہ سے کی گئی ہے اور آیت کریمہ میں شان سے افعال ہی مراد ہیں کیونکہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان میں یوماً فیوماً تجدیداً اور حدوث ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات افعالیہ میں تجدد اور حدوث تو ممکن ہے کیونکہ افعال میں تجدد کیوجہ سے ذات میں تغیر نہیں آئیگا بخلاف صفات کمالیہ جمالیہ یا جلالیہ کے کہ اس میں تجدد ممکن نہیں ہے کیونکہ صفات کمالیہ میں تجدد سے ذات باری تعالیٰ میں تغیر لازم آئیگا لہٰذا آیت کریمہ کل یوم ہو فی شان میں شان سے مراد کار ہی ہوگا اور ما اعظم شانہ میں شان سے مراد دونوں ہو سکتے ہیں ۱۲۔

بتقدیر القول ای مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ لایحد ھذا ۱۲ القول بظاھرہ یحتمل
ان یکون حالاً من الشان ۔

ترجمہ:- اس جملہ کو محذوف ماننے کے ساتھ یعنی کہتے ہوئے اس کے حق میں کیا ہی عظیم ہے اس کی شان لایحد۔ اس کی حد بیان نہیں کی جاسکتی ۔ یہ قول بہ ظاہر احتمال رکھتا ہے کہ شان سے حال ہو۔

تشریح:- **قولہ** بتقدیر القول الخ چونکہ ما اعظم شانہ جملہ انشائیہ ہے اور علم نحو میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ جملہ انشائیہ حال نہیں ہوسکتا لہذا ما اعظم شانہ کو حال قرار دینے کے لئے تاویل کی ضرورت ہے ۔ چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ یہاں مقولاً فی حقہ مقدر ہے اور ما اعظم شانہ مقولاً کا مفعول مالم یسم فاعلہ ہے اور مقول اپنے متعلق اور مفعول سے مل کر سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے ۱۲ اسلام الحق اعظمی

قولہ لایحد الخ یہاں سے جل الکلیات والجزئیات تک اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اور تقدیس اور عظمت شان کا بیان ہے تو اگر شان سے مراد حال اور صفات مطلقاً ہے تو یہ کل چھ ہوئے یعنی لایحد ولایتصور ولاینتج و لایتغیر تعالیٰ عن الجنس والجہات جل الکلیات والجزئیات باری تعالیٰ کی تنزیہ اور تقدیس اور عظمت شان کا بیان ہے اور اگر شان سے مراد صفات افعالیہ ہوں تو اس میں دو احتمال ہیں اول یہ ہے کہ لایحد ولایتصور اور لاینتج ولایتغیر تعالیٰ عن الجنس والجہات سبحانہ میں جو تنزیہ اور تقدیس ہے اسکا بیان ہے اور جل الکلیات والجزئیات باری تعالیٰ کی صفات افعالیہ کا بیان ہے جو ما اعظم شانہ میں مذکور ہے اور ثانی احتمال یہ ہے کہ لایحد ولایتصور ولاینتج ولایتغیر اس کی عظمت شان کا بیان ہے ۱۲

قولہ بظاہرہ الخ لایحد کی ترکیب اور اس کا ماقبل سے تعلق کے متعلق کئی صورتیں ہوسکتی ہیں بعض شراح نے اس کو جملہ مستانفہ قرار دیا ہے اور چونکہ جملہ مستانفہ سوال محتمل کے جواب میں آتا ہے لہذا اس کی یہ توجیہ کی ہے جب مصنف نے یہ فرمایا سبحانہ ما اعظم شانہ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سے اللہ کی تنزیہ اور تقدیس کی کیا کیفیت ہے اور اس کی عظمت شان کا کیا حال ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا کہ لایحد ولایتصور ولا ینتج ولایتغیر دوسری ترکیب یہ ہے کہ لایحد وغیرہ شانہ کی صفت ہے مگر اس صورت میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور شانہ مضاف الی الضمیر ہونے کیوجہ سے معرفہ ہے تو موصوف اور صفت میں مطابقت نہیں ہوگی تو صفت کی ترکیب صحیح نہیں ہوگی مگر اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ لفظ شان میں اس قدر ابہام ہے کہ اضافت الی الضمیر کے باوجود معرفہ نہیں ہے لہذا موصوف بھی نکرہ کے حکم میں ہے پس مطابقت ہوجائیگی تیسری ترکیب یہ ہے کہ لایحد وغیرہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ حال ذوالحال کے درمیان اعظم شانہ کا جو اجنبی ہے فصل لازم آئیگا چوتھی ترکیب یہ ہے کہ لایحد وغیرہ لفظ شان

سے حال واقع ہو اور پانچویں ترکیب یہ ہے کہ شانہ میں جو ضمیر متصل ہے ذوالحال ہو اور لایحد وغیرہ اس کا حال ہے شارح یہاں پر چوتھے اور پانچویں احتمال کو ترجیح دینا چاہتے ہیں اسی وجہ سے بظاہرہ فرماتے ہیں ظہور کی وجہ یہ ہے کہ جب اس سے پہلے کا جملہ یعنی ما اعظم شانہ حال واقع ہے سیاق دلالت کرتا ہے کہ اس کے بعد کا جملہ بھی مستانفہ اور صفت نہ ہو بلکہ حال ہی واقع ہو اور چونکہ شان اور ضمیر متعلق بالشان لایحد سے اقرب ہے لہذا انہیں دونوں سے حال واقع ہونا ظاہر ہے ۱۲

او ضمیرہ اعنی المتصل بہ الراجع الی اللہ سبحانہ وعلی الاول یکون الظاھر من الحد حداً یقف المحدود عندہ ای شانہ تعالی لا یقف عند حد لا یتجاوزہ .

ترجمہ: یا اس کی ضمیر سے حال ہو۔ یعنی وہ ضمیر شان کے ساتھ متصل ہو اور اللہ سبحانہ تعالیٰ کی جانب راجع ہے۔ پہلی صورت میں بظاہر حد کے معنی ایسی حد کے ہوں گے کہ محدود اس کے پاس پہونچکر رک جائے (اس سے آگے تجاوز نہ کرے) یعنی باری تعالیٰ کی شان موقوف نہیں ہوئی ایسی حد پر کہ جس سے آگے تجاوز (بڑھ) نہ سکے۔

تشریح: **قولہ او ضمیرہ الخ** یہ احتمال اظہر ہے کہ لایحد لفظ شان کے اعتبار سے اس کی ضمیر سے زیادہ قریب ہے ونیز مصنف کا مقصود باری تعالیٰ کی ذات کی تقدیس بیان کرنا ہے نہ اس کے شان کی تقدیس وتنزیہ لہذا لایحد کی ضمیر باری تعالیٰ کی ذات کی طرف لوٹانا زیادہ قرین قیاس ہے۔

قولہ اعنی المتصل الخ جب شارح نے یہ فرمایا کہ او ضمیرہ تو یہ توہم ہو سکتا ہے کہ لفظ شان نہ فعل ہے نہ اسم مشتق ہے کہ اس میں ضمیر مستتر ہو لہذا اس کی طرف ضمیر کی نسبت کیونکر صحیح ہوگی تو شارح نے اس تفسیر کے ذریعہ اس توہم کو رفع کر دیا کہ ضمیرہ سے مراد وہ ضمیر ہے جو شان کا مضاف الیہ ہے جس کا مرجع اللہ سبحانہ کی ذات ہے ضمیرہ سے ایسی ضمیر مراد نہیں جو شان میں مستتر ہو کیونکہ شان میں کوئی ضمیر مستتر نہیں ہے اور نہ وہ ضمیر مراد ہے جو شان کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ یہاں کوئی ایسی ضمیر نہیں جس کا مرجع شان ہو ۱۲۔

قولہ علی الاول الخ لفظ حد دو معنی میں مستعمل ہے اول لغوی بمعنی نہایت اور ثانی اصطلاحی بمعنی معرف اول کی دو قسمیں ہیں نہایت عدد یہ جس کی نفی مستلزم ہے تعداد اور کثرت کو اور نہایت مقداریہ بمعنی طرف اور حد بمعنی طرف ایسے امور کے ساتھ مختص ہے جن میں اجزاء مقداریہ ہوں لہذا اس کی نفی مستلزم ہوگی اجزاء ذہنیہ اور اجزاء خارجیہ کی نفی کو جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جب لایحد کو شان سے حال قرار دیا جائے تو حد مقداری بمعنی طرف اور حد اصطلاحی بمعنی معرف مراد نہیں ہوگی کیونکہ شان نہ مقداری

مادی ہے اور نہ اس کے لئے اجزاء ذہنیہ اور خارجیہ ہو سکتے ہیں لہذا ان دونوں کی نفی سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اس وقت حد عدد یہ بمعنی منتہی کی نفی ہوئی اور یہ معنی ہونگے کہ باری تعالیٰ کی شان غیر محدود ہے کسی حد پر منتہی نہیں ہوتی کہ اس سے تجاوز نہ کرتی ہو بلکہ غیر متناہی ہے کما ان القرآن ناطق کل یوم ہو فی شان اور اس معنی کے اعتبار سے یہود کا رد ہوگا ان کے اس زعم کا کہ باری تعالیٰ یوم سبت میں معطل ہو گئے اور جب شیون الہیہ اور صفات فعلیہ غیر محدود ہیں تو تعطل باطل ہو جائے گا ۱۲۔

قولہ الظاہر الخ وجہ ظہور پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ حد بمعنی طرف اور حد بمعنی معرف ان امور کے ساتھ مختص ہے جن کے لئے اجزاء مقداریہ تحلیلیہ اور اجزاء حقیقیہ ذہنیہ یا خارجیہ ہوں اور شان میں ان میں سے کوئی متصور نہیں لہذا اس کی نفی سے کوئی فائدہ معتد بہا نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کے ابطال کا مقصد اور ارادہ کیا جائے لہذا ظاہر یہی ہے کہ جب لا یحد شان سے حال واقع ہوگا تو حد بمعنی منتہی مراد ہوگا ۱۲۔

الظاهر من الحد اما الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فيكون معنى الكلام انه تعالى ليس له طرف ونهاية لخروجه تعالى عن الكميات والتكاف واما الحد بمعنى المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية كما يشعر به قوله

ترجمہ: اور دوسری صورت میں حد کے معنی بظاہر۔ یا طرف کے ہوں گے جیسے نقطہ (طرف ہوتا ہے) خط کا۔ اور خط (طرف ہے) سطح کا اور سطح جسم کا۔ پس (ماتن کے) کلام کے معنی یہ ہونگے کہ بے شک حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے کوئی طرف اور نہایت (شئی کی انتہا) نہیں ہے۔ اس کے (یعنی اللہ تعالیٰ کے) خارج (منزہ) ہونے کیوجہ سے کمیات (مقدارات) اور ذی مقداریات سے۔ اور بہر حال حد (کے معنی) یا اس معرف کے ہوں گے جو اجزاء حقیقیہ سے مرکب ہو۔ جیسا کہ اس کی جانب مصنف کا قول خبر دیتا ہے۔

تشریح قولہ وعلی الثانی الخ یعنی لا یحد اس ضمیر سے حال ہو جس کا مرجع اللہ تعالیٰ کی ذات ہے تو حد سے اگر لغوی معنی مراد لے جائیں تو حد بمعنی طرف ہے یعنی کنارہ جیسے خط کا کنارہ نقطہ ہوتا ہے اور سطح کا کنارہ خط ہوتا ہے اور جسم کا کنارہ سطح ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اطراف اشیاء مقداریہ کے ساتھ مخصوص ہیں اور باری تعالیٰ کی ذات مقدار سے منزہ ہے اس واسطے کہ مقدار مقولہ عرض ہے اور عرض اس کو کہتے ہیں جو خارج میں کسی موضوع کے تابع اور محتاج ہو کر موجود ہو اور احتیاج امکان کے خواص میں سے ہے تو اگر باری تعالیٰ کی ذات مقدار ہو تو موضوع کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے ممکن ہوگی حالانکہ اس کا واجب ہونا براہین قاطعہ سے ثابت ہے اسی طرح باری تعالیٰ کی ذات

متکلم بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ متکلم معروض للکم کو کہتے ہیں اور معروض للکم جسم ہوتا ہے اور جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اور ترکیب بھی ممکن کے خواص میں سے ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے یہاں یعنی جب لایحد کو ضمیر سے حال قرار دیا جائے تو ایک اعتراض ہوتا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حال ذوالحال سے منتقل ہوتا ہے لہذا ذات باری عز اسمہٗ سے عدیم الحد ہونے کا انفکاک لازم آئیگا اور ظاہر البطلان ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حال کا ذوالحال سے منتقل ہونا کلی نہیں ہے بلکہ کبھی حال غیر منتقلہ بھی ہوتا ہے جیسے قائما بالقسط یہ حال غیر منتقل ہے اسی طرح لایحد بھی حال غیر منتقلہ ہے اور قرینہ یہ ہے کہ مصنف نے پہلے ہی سبحانہ میں تمام نقائص سے تنزیہ بیان کر دی ہے اور متغیر الحال ہونا نقص ہے تو معلوم ہو گیا کہ عدیم الحد ہونا ذات باری تعالیٰ سے منفک نہیں ہو سکتا ۱۲ ۔

قولہ الظاہر الخ ظہور کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں یعنی جب لایحد ضمیر سے حال واقع ہو تو حد سے حد عددی مراد ہو نہیں سکتی کیونکہ حد عددی کی نفی مستلزم ہے تعدد کو تو باری تعالیٰ کی ذات کا تکثر اور تعدد لازم آئیگا اور یہ ظاہر البطلان ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا ۱۲

قولہ کالنقطۃ الخ تفصیل یہ ہے کہ لفظ نقطہ مقولہ کم سے ہے مقولہ کم اسے کہتے ہیں جو لذاتہ قسمت کو قبول کرے تو اگر اس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک نہ ہو تو اس کو کم منفصل کہتے ہیں، کم متصل کی دو قسم ہیں قار الذات جس کے تمام اجزاء مجتمع ہوں اس کو مقدار کہتے ہیں اور غیر قار الذات جس کے اجزاء مجتمع نہ ہوں جیسے زمانہ اور مقدار اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں منقسم ہو تو اس کو خط کہتے ہیں جسکی طرف سطح منتہی ہوتی ہے لہذا خط سطح کا کنارہ ہوتا ہے اور اگر دو جہت یعنی طول اور عرض میں منقسم ہو تو اس کو سطح کہتے ہیں - - - - - - - اور اس کی طرف جسم طبعی منتہی ہوتا ہے لہذا جسم تعلیمی جسم طبعی کا کنارہ ہوا اور اگر کسی جہت میں منقسم نہ ہو تو اس کو نقطہ کہتے ہیں اور اس کی طرف خط منتہی ہوتا ہے لہذا نقطہ خط کا کنارہ ہوا اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ اطراف ونہایات مقدار یہ کم اور کمیات کے ساتھ مختص ہوتے ہیں اور یہ باری تعالیٰ کیلئے محال ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات کمیات اور متکممات سے منزہ ہے۔

قولہ واما الحد الخ یا الطرف کالنقطہ پر معطوف ہے یعنی اگر لایحد کو ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ سے حال قرار دیا جائے دوسرے معنی اصطلاحی حد یعنی معرف مراد لیا جا سکتا ہے اور جب مراد معرف لیا جائے گا تو لایحد سے اجزاء ذہنیہ اور خارجیہ کی نفی ہوگی اجزاء ذہنیہ کی نفی اس وجہ سے ہوگی کہ حکماء میں عام طور سے مشہور ہے کہ حد مرکب ہوتا ہے جنس اور فصل سے اور جنس وفصل اجزاء ذہنیہ ہیں لہذا لایحد سے اجزائے ذہنیہ کی نفی ہو جائے گی اور اجزاء خارجیہ کی نفی اس وجہ سے ہوگی کہ شیخ الرئیس نے حکمت مشرقیہ میں تصریح کر دی ہے کہ کبھی حد اور معرف اجزائے خارجیہ سے بھی مرکب ہوتی ہے جیسے البیت وجدران لہذا حد کی نفی سے اجزائے خارجیہ کی بھی نفی ہو جائے گی اور نیز شارح نے اجزاء ذہنیہ اور

خارجیہ میں تلازم ثابت کیا ہے لہذا ہر ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی ہو جائے گی ۱۲ ۔
قولہ کما یشعر الخ یعنی مصنف نے حاشیہ منہیہ میں لایحد کی دلیل میں فرمایا ہے لانہ بسیط ذہنا و خارجا یعنی باری تعالیٰ کے لئے نہ اجزاء ذہنیہ ہیں اور نہ خارجیہ اور حد کی ترکیب چونکہ انہیں دو قسم کے اجزاء سے ہوتی ہے لہذا جب اجزاء ذہنیہ اور خارجیہ نہیں ہو سکے تو معلوم ہوا کہ لایحد سے حد اصطلاحی مراد ہے لیکن ممکن ہے کہ لانہ بسیط سے مطلق بسیط مراد لیا ہو اس لئے کہ باری تعالیٰ کی بساطت سے یہ مراد ہے کہ کسی قسم کا اس میں جز نہیں ہے نہ اجزاء ذہنیہ نہ اجزاء خارجیہ نہ اجزاء مقداریہ تو اس صورت میں مصنف کا قول لانہ بسیط اس بات کی طرف مشعر نہیں ہوگا کہ حد سے مراد حد اصطلاحی بمعنی معرف ہے اس لئے کہ اجزاء مقداریہ کی نفی جب ہی ہو گی جب حد بمعنی طرف کی نفی کردی جائے ۱۲

فی الحاشیۃ لانہ بسیط ذہنا وخارجا وبیانہ علی وجہ التحقیق بحیث لا یمازجہ سفسطۃ علی ما ادی الیہ نظری ہو ان الاجزاء الحقیقیۃ للشیٔ ما یدخل فی قوام حقیقتہ ای ما یدخل فی ذاتہ ۔

ترجمہ حاشیہ میں مذکور ہے کہ "اس لئے کہ باری تعالیٰ ذہنا و خارجا بسیط ہیں" اور اس اجمال کی تفصیلی بیان تحقیقی اس طور پر کہ جس میں کسی خطاء کی آمیزش نہ ہو ۔ اور جیسا کہ میری نظر و فکر وہاں تک پہنچی ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ شئی کے اجزاء حقیقیہ وہ ہوتے ہیں جو اس کی حقیقت کے قوام میں داخل ہوں یعنی اس کی ذات میں داخل ہوں ۔

تشریح صاحب سلم نے کتاب سلم العلوم لکھنے کے بعد اس کا حاشیہ بھی لکھا ہے ۔ جس میں سلم العلوم کی مشکل اور مجمل مسائل کی وضاحت کی ہے ملا حسنؒ نے اس جگہ اسی حاشیہ کا حوالہ دیا ہے ۔ اور اسی کی عبارت لانہ بسیط ذہنا و خارجا" نقل کی ہے ۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ باری تعالیٰ سے ترکیب کی نفی کی اور بساطت کو ثابت کیا جائے اس لئے کہا ۔ کہ باری تعالیٰ ذہن و خارج دونوں وجودوں میں بسیط ہیں ۔ وبیانہ علی وجہ التحقیق سے صاحب مصنف اس جگہ اپنی اور اپنی تحقیق کی تعریف کی اور فرمایا کہ بسطت باری تعالیٰ کا بیان ایسا متحقق ہے جسکو مضبوط دلائل سے بساطت باری تعالیٰ کو ثابت کیا گیا ہے ۔ اور اس میں کسی قسم کی ادنیٰ غلطی بھی نہیں میری فکر کا نتیجہ ہے کسی دوسرے سے کوئی مدد نہیں لی نہ ہی کسی کی کوئی عبارت نقل کی وھوان الاجزاء الحقیقیۃ مصنف نے پہلے شئی کے اجزاء حقیقیہ کی تعریف کی ۔ کہ شئی کے حقیقی اجزاء وہ ہوتے ہیں جو اس کی حقیقت کے قوام میں

داخل ہوں۔ یعنی ان اجزار سے مل کر وہ شئ وجود میں آئی ہو۔ ای ما یدخل الخ یعنی وہ اجزار اس کی ذات کا جز ہوں اوران اجزار سے مرکب ہوکر وہ شئ تیار ہوئی ہو۔

قولہ لانہ بسیط الخ بسیط کا لفظ متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے اول مالاجزلہ اصلا یعنی جس میں بالکل جزنہ ہو جیسے عقول عشرہ اور قسم ثانی مالایترکب من الاجسام المختلفۃ الطبائع بحسب الحقیقۃ یعنی جو مختلف الماہیت اجسام سے مرکب نہ ہو جیسے اربعہ عناصر ثالث مالایترکب من الاجسام المختلفۃ الطبائع فی الاسم والحد یعنی جس کے اجزار مقداریہ کا نام اور تعریف کل کے مساوی ہو جیسے عناصر اربعہ خامس السطح سادس مایکون اقل جزء من الآخر یعنی بعض کے اعتبار سے جس میں اجزار کم ہوتے جیسے قضیہ باعتبار قیاس کے سابع السبع جیسے ارض واسعہ ثامن بحر من بحور الشعر یعنی اشعار کی ایک بحر کو بسیط کہتے ہیں یہاں اول معنی مراد ہیں ۱۲ اسلام الحق

قولہ وبیانہ الخ یہاں سے باری تعالیٰ کے لئے حد بمعنی معرف کی نفی پر دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں مگر دلیل سے پہلے بطور تمہید کے اجزار حقیقیہ کا جس سے معرف مرکب ہوتا ہے اجزار خارجیہ میں انحصار ثابت کرتے ہیں اور اگر اجزار ذہنیہ اور اجزار خارجیہ دونوں ہیں تو ان میں تلازم ثابت کرتے ہیں اور اس کے بعد اجزار خارجیہ کا ابطال دلیل سے کریں گے دلیل کی تقریر عنقریب آئے گی اور اس تمہید کی بنا پر محض اجزار خارجیہ کے ابطال سے تحدید حقیقی باطل ہوجائے گی اجزار خارجیہ میں انحصار کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ جب اجزار خارجیہ باطل ہوں گے تو تحدید حقیقی باطل ہوجائے گی اور اجزار خارجیہ وذہنیہ کے مابین تلازم کی صورت میں یہی ظاہر ہے کہ جب دونوں میں تلازم ہے تو اجزار خارجیہ کے ابطال سے اجزار ذہنیہ بھی باطل ہوجائیں گے کیونکہ ان میں سے ایک بغیر دوسرے کے متحقق نہیں ہوگا تو محض اجزاء حقیقیہ کے ابطال سے تحدید حقیقی کا ابطال جو مدعیٰ ہے ثابت ہوجائے گا ۱۲۔

قولہ سفسطۃ الخ یہ لفظ یونانی زبان کے دو لفظ سوفا اور اسطا سے ماخوذ ہے سوفا بمعنی علم وحکمت ہے اور اسطا بمعنی باطل ہے تو سوفسطا کے معنی حکمت باطلہ ہے اس کو عربی زبان میں لانے کے لئے متغیر کرکے سفسطہ کردیا گیا اسی طرح فلسفہ یونانی زبان کے لفظ فیلاسوف سے ماخوذ ہے فیلا بمعنی محب اور سوف بمعنی حکمت تو فیلاسوف کے معنی محب حکمت ہوئے عربی زبان میں لاکر متغیر کردیا گیا تو فلسفہ ہوگیا ۱۲

قولہ الاجزار الحقیقۃ الخ اجزار حقیقیہ ان اجزار کو کہتے ہیں جو کل پر ذات اور وجود دونوں اعتبار سے مقدم ہوں اور جن کے وجود کی طرف کل اپنے وجود میں محتاج ہو اور جن کی اپنی ذات کے طرف کل اپنے ذات میں محتاج ہو اور انہیں اجزار کو اجزار تالیفیہ بھی کہتے ہیں اور اجزار خارجیہ ان اجزار کو کہتے ہیں جن سے کل اپنے وجود خارجی میں متقوم ہو اور ہر ایک جز دوسرے جز سے وجود اور ذات کے اعتبار سے خارج اور ذہن میں متغائر ہوں اور تغائر ذاتی اور وجودی کی وجہ سے بعض بعض پر اور کل پر محمول نہیں ہوتے اور ان کو اجزار غیر محمولہ بھی کہتے ہیں جیسے جسم طبعی کے لئے مادہ اور صورت اور اجزار ذہنیہ

ان اجزاء کو کہتے ہیں جنکی وجہ سے شئی اپنے وجود ذہنی میں متقوم اور خارج میں وجود کے اعتبار سے متغائر اور ممتاز نہ ہو — البتہ ذہن میں ان کا امتیاز ہوتا ہے اور وجود کے اعتبار سے متحد ہوتے ہیں اس وجہ سے ان میں آپس میں حمل ہوتا ہے اور وہ کل پر بھی محمول ہوتے ہیں اور ان کو اجزاء محمولہ اور اجزاء عقلیہ بھی کہتے ہیں جیسے انسان کے لئے جنس وفصل اور اجزاء تحلیلیہ ان اجزاء کو کہتے ہیں جو فک ترکیب اور انفصال کے بعد پیدا ہوتے ہیں خواہ فک ترکیب اور انفصال خارج میں ہو یا وہم وعقل میں ہو اور چونکہ کل اپنے وجود اور ذات میں ان اجزاء کی طرف محتاج نہیں ہوتا اور نہ یہ اجزاء کل پر مقدم ہوتے ہیں لہذا ان اجزاء کو اجزاء علی سبیل المسامحت کہا جاتا ہے اور یہ اجزاء تحلیلیہ کمیات اور متکممات کیساتھ مختص ہوتے ہیں ۱۲ -

ولا شك ان الذات محفوظة في كلا نحوى الوجود الذهني والخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو التحقيق فالاجزاء الداخلة في حقيقة ذات الشي تكون محفوظة في كلا نحوى الوجود .

ترجمہ: اور شک نہیں کہ ذات وجود ذہنی وخارجی دونوں وجودوں میں محفوظ ہوتی ہے . حصول اشیاء بانفسہا کی بنا پر . جیساکہ یہی تحقیق بھی ہے . پس وہ اجزاء جو فی الحقیقت شئی کی ذات میں داخل ہوں . وہ وجود کی دونوں انواع میں محفوظ ہوتے ہیں .

تشریح ولا شک سے اجزاء حقیقیہ کے بیان وبطلان کی یہ ایک تمہید ہے جس کو مصنف بیان کرتے ہیں کہ وجود خارجی و وجود ذہنی دونوں وجودوں میں ذات محفوظ رہتی ہے .

بناء علی حصول الاشیاء . مناطقہ کے دو مذہب ہیں ۱ جو کہتے ہیں شئی کا حصول ذہن میں بنفسہ ہوتا ہے . خارجی خصوصیات سے مجرد ہو کر بعینہٖ وہ شئی جو خارج میں موجود ہے . وہی ذہن میں پہونچ جاتی ہے خصوصیات خارجیہ جیسے جسم کا مادہ . اس کی برودت . حرارت وغیرہ خارج میں رہ جاتی ہیں . اور نفس شئی ذہن میں پہونچ جاتی ہے . اسی کو حصول اشیاء بانفسہا کہا جاتا ہے .

۲ شئی کے مانند اس کی مثل جو شئی کو دیکھنے کے بعد انسان کا ذہن اپنی صلاحیت سے اس کی مثل تیار کرلیتا ہے خارج والی شئی خارج ہی میں رہتی ہے . ذہن از خود اس کی مثل تیار کرلیتا ہے اس کو حصول اشیاء بامثالہا اور باشباحہا کہا جاتا ہے . مصنف نے حصول اشیا بانفسہا کے قول کو اختیار فرمایا .

قولہ محفوظة الخ یعنی جس طرح شئی کی ذات خارج میں موجود ہوتی ہے اسی طرح ذہن میں بعینہٖ موجود ہوتی ہے حقیقت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا مگر یہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ہے کیونکہ اگر

شئی ذہن میں جاکر بدل جائے تو حصول اشیاء بانفسہا صادق نہیں ہوگا لہذا جو شئی خارج میں مرکب ہوگی ذہن میں بھی مرکب ہوگی اور جو شئی خارج میں بسیط ہوگی ذہن میں بھی بسیط ہوگی نیز اجزار ذہنیہ اور خارجیہ میں ذاتی اتحاد ہے اور اعتباری مغایرت ثابت ہے مثلاً جو چیز لابشرط شئی کے درجہ میں جنس ہے وہی بشرط لاشئی کے درجہ میں مادہ اور ہیولیٰ ہے اور جو چیز لابشرط شئی کے درجہ میں فصل ہے وہی جز بشرط لاشئی کے درجہ میں صورت ہے۔ مادہ یعنی ہیولی اور صورت اجزار خارجیہ ہیں اور جنس وفصل اجزار ذہنیہ ہیں۔

قولہ حصول اشیار الخ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اس امر میں تمام عقلار متفق ہیں کہ اشیار کا ایک ایسا وجود ہوتا ہے جس پر خاص خاص آثار مرتب ہوتے ہیں مثلاً نار ہے اس کے لئے ایک ایسا وجود ہے جس کی وجہ سے حرارت اور احراق اور اضائت وغیرہ آثار ثابت ہوتے ہیں اس وجود کو خارجی وجود اصلی اور وجود عینی کہتے ہیں اختلاف اس امر میں ہے کہ اس وجود کے علاوہ کوئی دوسرا وجود بھی ہے جس پر یہ آثار مرتب نہیں ہوتے اور جس کو وجود ذہنی وجود ظلی وجود غیر اصلی کہتے ہیں تو حکمار وجود ذہنی کے قائل ہیں اور جمہور متکلمین وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں۔ جو لوگ وجود ذہنی کے قائل ہیں ان میں دو جماعت ہیں ایک چھوٹی جماعت اس امر کی قائل ہے کہ ذہن کے اندر بعینہ شئی حاصل نہیں ہوتی اس کی شبح حاصل ہوتی ہے جو حقیقت میں شئی کے مغایر ہوتی ہے کیونکہ شئی موجود فی الخارج کبھی جوہر کبھی عرض ہوتی ہے اور یہ شبح ہمیشہ اعراض میں سے ہوتی ہے مگر شئی موجود فی الخارج کے ساتھ ایک تعلق ہوتا ہے جو ذی شبح کے علاوہ دوسری اشیار کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے اس شبح کے ذریعہ علم ہو جاتا ہے مگر اس میں یہ اعتراض ہے کہ جب شبح اور ذی شبح میں نسبت ہے تو دونوں میں مغایرت ثابت ہوگی لہذا امر موجود فی الخارج کا وجود ذہن میں ثابت نہیں ہوا بلکہ امر مغایر کا وجود ذہن میں ہوا لہذا یہ وجود ذہنی کی نفی کے مرادف ہے اس اعتراض سے بچنے کے لئے محققین حکمار اس امر کے قائل ہوئے کہ شئی کی حقیقت ہی ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کی شبح اور تمثال حاصل نہیں ہوتی۔ اور حکمار نے وجود ذہنی کے ثبوت پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ بہت سی ایسی اشیار پر ایجابی حکم لگایا جاتا ہے جو اشیار خارج میں موجود نہیں ہوتیں اور چونکہ ثبوت الشئی لشئی وجود مثبت لہ کو مستلزم ہوتا ہے اور ان اشیار کا خارج میں وجود نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ ان اشیار کا وجود ذہن میں ہو اس دلیل کا رد یہ ہے کہ ممتنعات پر بھی بعض ایجابی احکام لگائے جاتے ہیں حالانکہ ممتنعات کا وجود نہ ذہن میں ہے نہ خارج میں تو ممتنعات پر ایجابی حکم کی جو سبیل ہے وہی معدومات خارجیہ پر ایجابی حکم کی سبیل ہے متکلمین کی طرف سے یہ معارضہ ہے کہ اگر اشیار کا وجود فی الذہن ہو تو ذہن میں جب حرارت اور برودت کا تصور کیا جائے تو ذہن کا حار د بارد ہونا۔ لازم آئے گا کیونکہ جس چیز کے ساتھ مبدر قائم ہوتا ہے اس پر مشتق کا اطلاق ہوتا ہے جیسے اسود کا اطلاق

ماقام بہ السواد پر ہوتا ہے تو جب عقل میں حرارت و برودت کا تصور ہوگا تو حصول اشیاء بانفسہا کی رو سے حرارت و برودت کی حقیقت ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو ان دونوں کا مشتق حار و بارد ذہن پر بالضرور محمول ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ الاعلیٰ

قولہ فالاجزاء الخ شارح حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ کے درمیان تلازم ثابت کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شئی موجود فی الخارج ذہن میں حاصل ہوگی تو اس کی بعینہ حقیقت ذہن میں جانے کے بعد محفوظ رہے گی اس میں کوئی تغیر تبدل نہیں ہوگا اگر خارج میں مرکب ہے تو ذہن میں بھی مرکب رہے گی اور اگر خارج میں بسیط ہے تو ذہن میں بسیط رہے گی اس لئے کہ حقیقت محفوظ ہے اسی طرح خارج میں جو اجزاء ہیں وہ ذہن میں بھی ہوں گے ورنہ تغیر تبدل لازم آئے گا جو حصول اشیاء بانفسہا کے خلاف ہے لہذا اجزاء خارجیہ اجزاء ذہنیہ کو مستلزم اور اجزاء ذہنیہ اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہوئے جس شئی کے لئے خارج میں اجزاء ہوں گے اس کے لئے ذہن میں اجزاء ہوں گے اور اس کا عکس یعنی جس شئی کے اجزاء ذہن میں ہونگے اس کے اجزاء خارج میں بھی ہونگے لہذا اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں تلازم ثابت ہوگیا پس اگر اجزاء خارجیہ کا ابطال کیا جائے گا تو اجزاء ذہنیہ بھی باطل ہونگے اور چونکہ اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں منحصر ہیں لہذا اجزاء خارجیہ کے ابطال سے تحدید حقیقی باطل ہوجائے گی۔ وہو المطلوب ۱۲

قولہ کلانحوی الوجود الخ یعنی وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں ۱۲

وحینئذ یثبت التلازم بالبرھان بین الاجزاء الحقیقیۃ الخارجیۃ والذھنیۃ ومع قطع النظر عن القول بحصول الاشیاء فی الذھن بانفسھا نقول علی تقدیر القول بالمثال ایضاً ان الاجزاء الحقیقیۃ مایکون داخلاً فی نفس قوامھا فاذا کان قوامھا فی الخارج فقط فاجزاءھا الحقیقیۃ ھی الاجزاء الخارجیۃ واما الاجزاء للمثال للشئ فلیس اجزاء للشئ بل للامر المباین لہ وبالجملۃ ان التحدید المراد ھٰھنا ھو التحدید بالاجزاء الحقیقیۃ وھی عین الاجزاء الخارجیۃ ومستلزمۃ لھا۔

ترجمہ:۔ اور اس وقت اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ کے درمیان تلازم دلیل سے ثابت ہوگیا اور حصول اشیاء بانفسہا کے قول سے قطع نظر کرتے ہوئے حصول اشیاء بامثالہا کے قول کی تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ شئی کے وہ اجزاء ہوتے ہیں۔ جو اس کے قوام میں داخل ہوں۔ پس جب شئی کا قوام فقط خارج میں ہوگا تو اس کے اجزاء حقیقیہ وہی ہوں گے جو خارج میں

میں موجود ہیں۔ اور بہر حال شئی کے مثل کے اجزاء تو وہ شئی خارجی کے اجزاء نہیں ہیں۔ بلکہ ایک جدا گانہ شئی (مثل شئی) کے اجزاء ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ تحدید جو یہاں مراد ہے۔ وہ اجزاء حقیقیہ کی تحدید ہے۔ اور وہ بعینہ اجزاء خارجیہ ہیں۔ یا پھر اس کے لئے لازم ہیں۔

تشریح قولہ حینئذ الخ یعنی جب ثابت ہوگیا کہ اجزاء حقیقیہ شئی کی حقیقت میں داخل ہوتے ہیں اور شئی کی ذات اور اس کے اجزاء وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں محفوظ ہوتے ہیں حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر تو اجزاء خارجیہ میں تلازم ثابت ہو جائے گا۔ کما مر تفصیلہ۔

قولہ مع قطع نظر الخ یہاں سے شارح حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ کا اجزاء خارجیہ میں انحصار ثابت کرتے ہیں تاکہ محض اجزاء خارجیہ کے ابطال سے تحدید حقیقی کی نفی ہو جائے جیسے تلازم کی صورت میں اثبات کا حاصل یہ ہے کہ اجزاء حقیقیہ وہی اجزاء ہیں جو شئی کی ذات میں داخل ہیں اور چونکہ حصول باشباحہا کی تقدیر پر شئی کی ذات صرف خارج میں پائی جاتی ہے لہذا اجزاء حقیقیہ بھی صرف خارج میں پائے جائیں گے اور اس تقدیر پر شئی کی ذات ذہن میں موجود نہیں ہوتی۔ بلکہ شئی کی شبح اور مثال حاصل ہوتی ہے تو جو اجزاء ذہن میں موجود ہوں گے وہ شئی کے اجزاء نہیں ہوں گے بلکہ شبح اور مثال کے اجزاء ہوں گے پس حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں منحصر ہو گئے تو صرف اجزاء خارجیہ کے ابطال سے تحدید حقیقی کا ابطال ہو جائے گا وہو المطلوب ۱۲

قولہ وہی الاجزاء الخارجیہ الخ یعنی جب حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر شئی کا وجود ہی ذہن میں نہیں ہوتا بلکہ شبح اور مثال ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو شئی کے اجزاء حقیقیہ ذہن میں نہیں ہوں گے صرف اجزاء خارجیہ شئی کے اجزاء حقیقیہ ہوں گے ۱۲

قولہ واما الاجزاء الخ اشکال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر ذہن میں شئی کی مثال حاصل ہوتی ہے تو اسکی مثال کے جو اجزاء ہونگے وہ شئی کے اجزاء کہلائیں گے اور وہ اجزاء ذہنیہ ہوں گے لہذا شئی کے اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں منحصر نہیں تو جواب کا حاصل یہ ہے کہ مثال اور شبح میں اور ذی شبح میں مغایرت ہوتی ہے لہذا مثال کے اجزاء امر مغایر کے اجزاء ہونے کی وجہ سے شئی کے اجزاء نہیں کہلائیں گے لہذا شئی کے اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں منحصر ہو گئے

قولہ وعین الاجزاء الخارجیہ الخ یہ لف ونشر غیر مرتب ہے یعنی اجزاء حقیقیہ اور اجزاء خارجیہ میں عینیت حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر ہے اور اجزاء حقیقیہ کا اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہونا حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ہے اس لئے کہ حصول اشیاء بانفسہا کی صورت میں اجزاء حقیقیہ اگر اجزاء خارجیہ کے ضمن میں پائے جائیں گے تو ظاہر ہے کہ اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہونے

اور اگر اجزاء حقیقیہ اجزاء ذہنیہ کے ضمن میں پائے جائیں گے تو چونکہ اجزاء ذہنیہ اور اجزاء خارجیہ میں تلازم ہے اس لئے جب اجزاء ذہنیہ موجود ہوں گے تو اجزاء خارجیہ بھی موجود ہوں گے تو اجزاء حقیقیہ اس صورت میں بھی اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہوں گے ۱۲

وعلى التقديرين يلزم من نفي الاجزاء الخارجية نفي التحديد الحقيقي المراد ههنا وبيان نفيها على وجه التحقيق ان الواجب تعالى وتقدس لو كان له اجزاء خارجية فتكون تلك الاجزاء عللا له تعالى ضرورة كون وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل وحينئذ يكون الكل معلولا متاخرا عن علله فهذه التاخر اما التاخر الذاتي فقط او مع الزماني على الاول يثبت الحدوث الذاتي وعلى الثاني الحدوث الزماني وكلا نحوي الحدوث مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكنا على تقدير القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقي وحينئذ يثبت المطلوب بالبرهان القطعي -

ترجمہ اور دونوں صورتوں میں شئی سے اجزاء خارجیہ کی نفی کر دینے سے اجزاء حقیقی کی نفی لازم آتی ہے جو اس جگہ (لایحد کے ذیل میں مصنف کی) مراد ہے اور تحقیقی طور پر ان کی نفی کا بیان یہ ہے کہ بے شک واجب تعالیٰ اگر ان کے لئے اجزاء خارجیہ ہوں گے۔ تو یہ اجزاء ان کے لئے علت ہوں گے کیونکہ بدیہی ہے کہ اجزاء کے وجود کل کے وجود کے لئے علت ہوتے ہیں۔ اور اس وقت کل ایک معلول ہوگا جو اپنی علتوں سے متاخر ہوگا۔ پس یہ تاخر یا فقط تاخر ذاتی ہوگا یا تاخر ذاتی اور زمانی دونوں ہوگا۔ پہلی صورت میں حدوث ذاتی ثابت ہوتا ہے اور دوسری صورت میں حدوث زمانی، اور حدوث کی دونوں اقسام ممکن کے ساتھ مخصوص ہیں۔ پس واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا اجزاء حقیقی اور تحدید حقیقی ...... ماننے کی صورت میں اور اس وقت برہان قطعی سے مطلوب ثابت ہو جاتا ہے۔

تشریح **قولہ وعلى التقديرين الخ** یعنی اجزاء حقیقیہ کے اجزاء خارجیہ کے عین ہونے کی تقدیر اور اجزاء حقیقیہ کے اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہونے کی تقدیر پر ۱۲

قولہ یلزم الخ یہ لزوم عینیت کی تقدیر پر تو ظاہر ہے کما لایخفی اور استلزام کی تقدیر پر لزوم کی وجہ یہ ہے کہ لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو اور ملزوم کی نفی لازم کی نفی کو مستلزم ہے تو جب اجزاء خارجیہ کی نفی کی جائے گی تو اجزاء ذہنیہ کی بھی نفی ہو جائے گی اور دونوں کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی

بالکلیہ ہو جائے گی لہذا تحدید حقیقی باطل ہو جائے گی اور یہی مطلوب ہے ۱۲

قولہ وبیان نفیہا الخ شارح باری تعالیٰ کے اجزار خارجیہ کی نفی کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل سے پہلے تاخر ذاتی اور تاخر زمانی کی تعریف معلوم کرنی ضروری ہے محتاج کا محتاج الیہ سے مؤخر ہونا اگر محتاج الیہ علت تامہ نہ ہو تو اس کو تاخر ذاتی کہتے ہیں جیسے علت مادی اور علت صوری سے معلول کا موخر ہونا اس کو تاخر بالطبع بھی کہتے ہیں اور موخر کا اس حالت میں ہونا کہ موخر مقدم کے ساتھ دائما مجتمع نہ ہو تو اس کو تاخر زمانی کہتے ہیں جیسے اجزار زمانہ میں سے بعض جز کا بعض جز سے مؤخر ہونا مثلاً سہ شنبہ کا دوشنبہ سے مؤخر ہونا تاخر زمانی ہے ۱۲

قولہ ان الواجب الخ یہاں سے شارح اجزار خارجیہ کے ابطال کی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزار خارجیہ ہونگے تو وہ اجزار واجب تعالیٰ کے لئے علت ہوں گے کیونکہ جز کل کے لئے علت ہوتا ہے اور چونکہ علت مقدم ہوتی ہے اور معلول مؤخر ہوتا ہے لہذا اجزار مقدم ہوں گے اور کل جو باری تعالیٰ ہے مؤخر ہوگا تو اس تاخر کے لئے بظاہر تین احتمال ہیں اول تاخر ذاتی محض ثانی تاخر زمانی محض ثالث تاخر ذاتی اور تاخر زمانی معاً مگر ثانی احتمال چونکہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ جب وہ اجزار علت ہیں تو محتاج الیہ ضرور ہوں گے اور محتاج کا محتاج الیہ سے تاخر ذاتی ہونا ہے لہذا یہاں تاخر ذاتی ضرور پایا جائے گا نیز باری تعالیٰ کا اجزار سے تاخر زمانی فقط متصور بھی نہیں ہو سکتا اس لئے شارح نے ثانی احتمال کو نظر انداز کر دیا اور ثالث پر دلیل کو جاری کیا تو فرماتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا اجزار سے تاخر یا فقط ذاتی ہوگا یا ذاتی اور زمانی دونوں ہوگا احتمال اول کی بنا پر حدوث ذاتی لازم آئیگا جو وجود عن الغیر کو کہتے ہیں اور احتمال ثانی کی بنا پر حدوث زمانی مع حدوث ذاتی کو لازم آئیگا حدوث زمانی مسبوقیت بالعدم کو کہتے ہیں اور دونوں حدوث یعنی حدوث ذاتی اور حدوث زمانی ممکنات کے ساتھ مختص ہیں لہذا واجب تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور چونکہ حدوث ذاتی اور حدوث زمانی وجوب ذاتی کے منافی ہیں لہذا اجتماع متنافیین لازم آئے گا یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ بھی محال ہوتا ہے اور یہ محال باری تعالیٰ کے لئے اجزار حقیقیہ اور تحدید حقیقی کے قول پر لازم آیا ہے اس لئے باری تعالیٰ کیلئے اجزار حقیقیہ اور تحدید حقیقی محال ہے وہو المطلوب الذی ثبت بالبرہان ۱۲

قولہ وحینئذ الخ یعنی جب اجزار علل ہوئے تو کل یعنی باری تعالیٰ معلول متاخر ہوگا ۱۲

قولہ الحدوث الزمانی الخ یعنی حدوث ذاتی کے ساتھ حدوث زمانی بھی ہوگا حدوث زمانی بدون حدوث ذاتی کے متحقق نہیں ہوگا کیونکہ حدوث زمانی مسبوقیت بالعدم کو کہتے ہیں تو جس چیز سے پہلے عدم ہوگا اس کا وجود غیر سے مستفاد ہوگا اور وجود عن الغیر کو حدوث ذاتی کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ حدوث

زمانی کے ساتھ حدوث ذاتی ضرور متحقق ہوگا ۱۲

قولہ کلا نحوی الحدوث الخ یعنی چونکہ ممکن اس کو کہتے ہیں جس کے ذات کی طرف وجود اور عدم دونوں کی نسبت برابر ہو تو لامحالہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا لہذا اس کا وجود عن الغیر ہوا اور اسی کو حدوث ذاتی کہتے ہیں علی ہذا القیاس جس شئی کے وجود سے پہلے عدم ہوگا اس کا وجود بھی غیر سے مستفاد ہوگا تو وہ شئی اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہوگی تو معلوم ہوا کہ حدوث ذاتی اور حدوث زمانی دونوں ممکن کا خاصہ ہیں ۱۲

قولہ بالبرہان الخ برہان اس قیاس کو کہتے ہیں جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہوتا ہے ۱۲

ولو یکن لقول من قال ان الدلیل یقتضی لبطلان الاجزاء الخارجیۃ دون الذھنیۃ سبیل الی ھدم اساس المطلوب وبعبارۃ اخریٰ لک ان تقول فی بیان المطلوب۔

ترجمہ اور معترض کے اس قول کی - کہ مذکورہ دلیل اجزاء خارجیہ کے بطلان کا تقاضہ کرتی ہے - نہ کہ اجزاء ذہنیہ کے بطلان کا کوئی گنجائش (سبیل) باقی نہیں رہتی - مطلوب کی بنیاد کو مسمار کرنے کے لئے اور (اسی استدلال کو) دوسری عبارت سے تیرے لئے گنجائش ہے کہ مطلوب (تحدید حقیقی کی نفی) میں کہے -

تشریح **قولہ** من قال الخ من قال سے مراد محقق سندیلی ہیں انہوں نے اس دلیل پر اعتراض کیا ہے کہ اس دلیل سے باری تعالیٰ کی بساطت ذہنیہ ثابت نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اجزاء ذہنیہ کل کے ساتھ وجود اور ذات دونوں میں متحد ہوتے ہیں لہذا مرکب یعنی کل ذات اور وجود میں اجزاء ذہنیہ کے محتاج نہیں ہوگا بلکہ کل اجزاء کی طرف محض تقوم ماہیت میں محتاج ہوتا ہے اور یہ احتیاج وجوب ذاتی کے منافی نہیں ہے بلکہ وجوب ذاتی کے منافی کل کا احتیاج اپنی ذات اور وجود خارجی میں اجزاء کی ذات اور وجود کی طرف ہے لہذا واجب کا ممکن ہونا جو محال ہے لازم نہیں آئے گا تو اجزاء ذہنیہ باطل نہیں ہوں گے اور بساطت ذہنی ثابت نہیں ہوگی تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض دفع ہوگیا حصول اشیا بانفسہا کی تقدیر پر تو اس وجہ سے دفع ہوگیا کہ اس تقدیر پر اجزاء ذہنیہ اور اجزاء خارجیہ میں تلازم ثابت ہوچکا ہے واجب سے اجزاء خارجیہ کی نفی ہوگئی تو اجزاء ذہنیہ کی بھی نفی ہوگئی کیونکہ ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاسکتا اور حصول اشیاء بامثالہا کی تقدیر پر اس وجہ سے اعتراض دفع ہوگیا کہ اس تقدیر پر اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں منحصر ہیں اور جس کو اجزاء ذہنیہ کہتے ہیں وہ شئی کے اجزاء نہیں ہیں بلکہ مثال کے اجزاء ہیں جو شئی کے مباین ہے تو جب اس

تقدیر پر جو اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں منحصر ہو گئے تو اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ اور تقدیر حقیقی کی نفی ہو گئی اور یہی مطلوب ہے جو ثابت ہو گیا اور دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واجب کا تقوم ماہیت میں اجزاء ذہنیہ کی طرف محتاج ہونا بھی وجود ذاتی کے منافی ہے اس لئے کہ واجب کی شان یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کی احتیاج کا شائبہ نہ ہو اور تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر واجب کیلئے اجزاء ذہنیہ ہونگے تو واجب کی حقیقت اجزاء ذہنیہ یعنی جنس وفصل سے مرکب ہوگی اور ماہیت نوعیہ ہوگی اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ واجب تعالیٰ کا تشخص عین ذات ہے اس میں قطعاً ابہام نہیں ہے اور ماہیت میں تعین کے اعتبار سے ابہام ہوتا ہے جس تشخص میں عین ذات ہوگا وہ ماہیت نوعیہ نہیں ہو سکتی لہٰذا اجزاء ذہنیہ کا ثبوت بھی منافی للوجوب ہے پس اجزاء ذہنیہ بھی باطل ہو گئے ۱۲ اسلام الحق اعظمی

قولہ وبعبارة اخریٰ الخ یہاں سے شارح مطلوب یعنی واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء خارجیہ کی نفی دوسری دلیل سے بیان کرتے ہیں مگر لفظ لبعبارة اخریٰ سے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ دونوں مال اور مودی کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ پہلی دلیل سے جو استحالہ لازم آیا تھا یعنی واجب کا ممکن ہونا اس دلیل سے بھی وہی استحالہ لازم آتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل اگرچہ عبارت کے اعتبار سے مختلف ہے مگر مال کے اعتبار سے متحد ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہونگے تو واجب تعالیٰ اپنے ذات کے اعتبار سے اجزاء کی نفس ذات کی طرف محتاج ہونگے اور اپنے وجود کے اعتبار اجزاء کے وجود کی طرف محتاج ہوں گے کیونکہ اجزاء حقیقیہ کی شان ہے کہ جن کی ذات کی طرف کلی کی ذات محتاج ہو اور جن کے وجود کی طرف کلی کا وجود محتاج ہو تو واجب تعالیٰ کا بحیثیت ذات کے وجود سے خالی ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ جب کوئی شئی کسی شئی کی طرف کسی وصف میں محتاج ہوتی ہے تو شئی محتاج اپنے مرتبہ ذات میں وصف محتاج فیہ سے خالی ہوتی ہے اور یہاں وصف محتاج فیہ وجود ہے تو جب واجب تعالیٰ مرتبہ ذات میں اجزاء کے وجود کی طرف محتاج ہوں گے تو مرتبہ ذات میں وجود سے خالی ہوں گے اور وجود کا فقدان عدم ہے تو واجب تعالیٰ کا اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم ہونا لازم آئے گا اور یہ مستلزم امکان ہے جو وجود ذاتی کے منافی ہے اس لئے کہ واجب بالذات اس کو کہتے ہیں جو کسی اعتبار سے عدم کا قابل نہ ہو پس اجتماع متنافیین لازم آئے گا اور یہ محال ہے چونکہ یہ استحالہ واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ماننے کیوجہ سے لازم آیا ہے اور جو مستلزم محال کو ہوتا ہے وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ محال ہیں ۱۲

قولہ المطلوب الخ یعنی اجزاء حقیقیہ کا ابطال واجب تعالیٰ سے ۱۲

ان الواجب تعالیٰ لوکانت لہ اجزاء یکون بحسب ذاتہ محتاجا الی نفس ذوات تلک الاجزاء وبحسب وجودہ یکون محتاجا الی وجود الاجزاء کما شان الذات والذاتی وبینا ہ علیٰ وجہ التحقیق فی بعض الحواشی فیکون الواجب تعالیٰ بحسب نفس ذاتہ عاریا عن الوجود فان المحتاج الی شیئ اٰخر ولو کان جزءا یکون فاقدا للوصف المحتاج فیہ وفقدان الوجود ھو العدم فیکون الواجب تعالیٰ بالنظر الیٰ ذاتہ معدوما و ھذا ینافی معنی الوجوب الذاتی فانہ عبارۃ عما لا یقبل العدم لذاتہ تعالیٰ۔

ترجمہ بے شک واجب تعالیٰ کے لئے اگر اجزاء ہوں گے۔ تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان اجزاء کی ذوات کا محتاج ہوگا اور باری تعالیٰ اپنے وجود کے اعتبار سے ان اجزاء کے وجود کا محتاج ہوگا۔ جیساکہ ذات اور ذاتی کی شان ہے۔ اور ہم نے اس کو اپنے ایک حاشیہ میں پوری تحقیق سے بیان کردیا ہے۔ پس واجب تعالیٰ نفس ذات کے اعتبار سے وجود سے عاری (خالی) ہوں گے۔ کیوں کہ جو چیز کسی دوسری چیز کی محتاج ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ جزء آخیر ہی کیوں نہ ہو تو وہ محتاج فیہ کے وصف کو اپنے سے گم کرنے والی ہوتی ہے۔ امر وجود کا فقدان (گم ہونا) ہی عدم ہے۔ پس واجب تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم ہوں گے۔ اور یہ وجوب ذاتی کے معنی کے منافی ہے کیونکہ وجوب ذاتی اس چیز کا نام ہے جو لذاتہ عدم کو قبول نہ کرے۔

تشریح **قولہ** شان الذات الخ یعنی نفس ذات محتاج ہوتی ہے ذاتی کی طرف اور وجود ذات محتاج ہوتا ہے وجود ذاتی کی طرف ہکذا فی الحاشیہ ذات سے مراد کل ہے اور ذاتی سے مراد اجزاء حقیقیہ ہیں ۱۲

قولہ وبنیاہ الخ میر زاہد شرح مواقف کے حاشیہ میں شارح ملاحسن نے تحریر فرمایا ہے کہ کل وجود سے قطع نظر کر کے متصور نہیں ہوسکتا لہذا کل من حیث الذات اجزاء من حیث ہی کی طرف محتاج ہوگا تو اجزاء من حیث ہی کل کی ذات پر مقدم ہوں گے کیونکہ تقدم کا دار مدار احتیاج پر ہے اس پر اشکال ہے کہ محتاج الیہ کا موجود ہونا ضروری ہے اور اجزاء من حیث ہی موجود نہیں ہوتے تو اجزاء من حیث ہی مقدم کیوں ہوں گے اس کا جواب یہ ہے کہ محتاج الیہ کا نفس الامر میں وجود ضروری ہے مگر احتیاج کی نسبت کے لئے وجود ضروری نہیں ہے کیونکہ محتاج الیہ کبھی ذات من حیث ہی ہی ہوتی ہے جیسے ماہیت کا تقدم وجود پر کیونکہ ماہیت کا تقدم وجود پر اگر من حیث الوجود ہو تو وجود کا وجود پر مقدم ہونا لازم آئے گا لہذا معلوم ہوا کہ ماہیت وجود پر من حیث ہی مقدم ہوتی ہے ۱۲۔

قولہ فیکون الواجب الخ فیکون الواجب یکون محتاجا الی وجود الاجزاء پر یہ تفریع ہے یعنی جب واجب تعالیٰ اپنے وجود میں اجزاء کے وجود کی طرف محتاج ہوں گے تو واجب تعالیٰ کا من حیث الذات وجود سے خالی ہونا لازم آئے گا کیونکہ شئی محتاج وصف محتاج فیہ سے خالی ہوتی ہے جب اس غیر سے قطع نظر کرلیا جائے جس کی طرف وجود میں محتاج ہوتی ہے ۱۲ ۔

قولہ ینافی معنی الوجوب الخ یعنی وجوب کے معنی وجود کا ضروری ہونا اور ذاتی کے معنی مقتضیٰ ذات ہونا تو واجب بالذات وہ ذات ہوگی جو وجوب وجود کو مقتضی ہو لہذا اس کے مرتبہ ذات میں وجود ضروری ہوگا اور اجزاء کی طرف وجود میں محتاج ہوگا تو مرتبہ ذات میں وجود سے خالی ہوگا یہ وجوب ذاتی کے صریح منافی ہے ۱۲

قولہ فانہ عبارۃ الخ اس میں تسامح ہے اس لئے کہ اگر فانہ کی ضمیر وجوب ذاتی کی طرف لوٹائی جاوے اور ما موصولہ ہو جیسا کہ ظاہر عبارت کا بھی تقاضا ہے تو معنی غلط ہو جائیں گے لہذا اس عبارت کے درست ہونے کی صورت یہ ہے کہ ضمیر وجوب ذاتی کی طرف لوٹائی جاوے اور ما مصدریہ ہو تو معنی صحیح ہوسکتے ہیں خوب غور کرلو ۱۲

وقد یستدل علی المطلوب بان الواجب تعالیٰ لو کان لہ اجزاء فاما ان یکون تلک الاجزاء ممکنات فیلزم من رفعها بحسب الذات رفع الوجوب کذلک فلا یکون الواجب واجبا او ممتنعات وهو ظاهر البطلان ضرورۃ ان امتناع الاجزاء یستلزم امتناع الکل او واجبات فیلزم تعدد الواجب وایضا یلزم ان لا یکون الواجب تعالیٰ حقیقۃ محصلۃ بل امرا اعتباریا فان الواجبات لا یعقل بینهما علاقۃ الافتقار والاصارت ممکنۃ والترکیب الحقیقی لا یعقل بدون الافتقار ۔

ترجمہ:۔ اور مطلوب (تحدید حقیقی کی نفی) پر ایک استدلال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ بے شک واجب تعالیٰ کے اگر اجزاء ہوں گے پس یا تو اجزاء ممکن ہوں گے ۔ پس لازم آئے گا ان اجزاء کے باعتبار ذات کے عدم سے واجب کا باعتبار ذات کے معدوم ہونا ۔ پس واجب واجب نہ رہے گا ۔ یا یہ اجزاء ممتنع ہوں گے ۔ اور ان کا باطل ہونا ظاہر (دلیل کا محتاج نہیں) کیوں کہ بدیہی ہے کہ اجزاء کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے ۔ (اگر اجزاء محال ہوں گے اور ان کا وجود محال ہوگا ۔ تو کل اور ان کا مجموعہ بھی محال ہوگا) یا وہ اجزاء واجبات ہوں گے تو تعدد واجب لازم آئے گا اور نیز لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت واقعیہ نہیں ۔ بلکہ محض اعتباری شئی ہیں (العیاذ باللہ)

کیونکہ جو چیز واجب ہوتی ہے۔ یعنی واجبات ان کے درمیان علاقہ افتقار کا نہیں ہوتا (اور باہم علاقہ افتقار کا ہوگا) تو وہ اجزاء ممکن ہو جائیں گے (یعنی ایک دوسرے کے محتاج ہوں گے) اور ترکیب حقیقی علاقہ افتقار کے بغیر نہیں پائی جاتی۔

تشریح:۔ **قولہ** قد لیستدل الخ باری تعالیٰ کے اجزاء حقیقیہ قاضی نے جس دلیل سے باطل کیا ہے شارح ملا حسن اس کو بیان کرتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوتے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے یا ممتنع یا واجب ہوں گے یہ تینوں احتمالات محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہیں لہٰذا باری تعالیٰ بسیط ہیں ذہنا اور خارجا احتمال اول اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر اجزاء ممکن ہوں گے تو چونکہ ممکن خاص اس کو کہتے ہیں جس کے لئے مرتبہ ذات میں نہ وجود ضروری نہ عدم ضروری ہو تو اجزاء کا رفع اور عدم من حیث الذات جائز ہوگا اور اجزاء کے من حیث الذات رفع اور عدم سے واجب تعالیٰ کا من حیث الذات عدم لازم آئے گا حالانکہ واجب تعالیٰ کے لئے من حیث الذات وجود ضروری ہے تو جب من حیث الذات رفع اور عدم دونوں جائز ہوا تو واجب نہ رہا اور یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے لہٰذا اجزاء ممکن نہیں ہو سکتے اور احتمال ثانی یعنی اجزاء کا ممتنع ہونا ظاہر البطلان ہے کیونکہ جس کسی کے اجزاء ممتنع ہوں گے وہ شئی بھی ممتنع ہوگا اور باری تعالیٰ کا وجوب مسلم ہے لہٰذا امتناع منافی وجوب ہونے کی وجہ سے محال اور باطل ہے اور احتمال ثالث یعنی واجب تعالیٰ کے اجزاء کا واجب ہونا دو وجہ سے باطل ہے اول اس وجہ سے باطل ہے کہ جب اجزاء واجب ہوں گے تو ہر ایک جز مستغنی اور مستقل ہوگا تو تعدد وجبا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اور تعدد وجبا حکماء اور اکثر اہل مذہب کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل ہے ثانی اس وجہ سے باطل ہے کہ جب اجزاء واجب ہوں گے تو بعض بعض کی طرف محتاج نہیں ہوں گے بس اجزاء کے درمیان علاقہ افتقار نہیں ہوگا ورنہ اجزاء کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور جب اجزاء میں علاقہ افتقار نہیں ہوگا تو اجزاء سے ترکیب حقیقی نہیں ہوگی بلکہ ترکیب اعتباری ہوگی کیونکہ ترکیب حقیقی کے لئے احتیاج بین الاجزاء ضروری ہے تو باری تعالیٰ کے اجزاء واجبات ہونے کی صورت میں باری تعالیٰ کی حقیقت متاصلہ نہیں ہوگی بلکہ اعتباری ہوگی جو وجوب ذاتی کے منافی ہے اور باطل ہے ۱۲

قولہ کان لہ اجزاء الخ یعنی اجزاء ذہنیہ اور اجزاء خارجیہ اگر ہوں ۱۲

قولہ ممکنات الخ یہاں ممکن سے مراد ممکن خاص ہے اس لئے کہ واجب اور ممتنع کے مقابلے میں ممکن خاص ہی ہوتا ہے ممکن عام مقابل نہیں ہوتا بلکہ ممکن عام واجب اور ممتنع پر صادق آتا ہے کیونکہ ممکن عام اس کو کہتے ہیں جس کا احد الجانبین ضروری نہ ہو یعنی وجود اور عدم میں سے ایک ضروری نہ ہو تو چونکہ واجب کا عدم ضروری نہیں ہوتا اور ممتنع کا وجود ضروری نہیں ہوتا اس لئے ممکن عام دونوں پر صادق آجائیگا ۱۲

قولہ کذالک الخ یعنی بحسب الذات ۔

قولہ الواجب واجبا الخ اس لئے کہ واجب اس کو کہتے ہیں جو کسی قسم کے عدم کے ساتھ متصف نہ ہو رہ گئے صفات سلبیہ تو اس کے ساتھ واجب کی ذات متصف نہیں ہوتی بلکہ سلب و عدم کیساتھ غیر متصف ہوتا ہے ۱۲

قولہ تعدد الواجب الخ چونکہ شارح اس دلیل پر اعتراض کریں گے کما سیاتی اس لئے حاشیہ منہیہ میں جواب کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ دلیل کی تقریر اس طرح ممکن ہے کہ اس پر آئندہ آنے والا اعتراض نہ ہو کہ اگرچہ واجب تعالیٰ کے تعدد کے بطلان پر دلیل مسکت للخصم قائم نہیں ہے لیکن تعدد وجبا اہل شرع کے مذہب کے خلاف ہے اور حکمار اہل اسلام مصنفین کی کتابوں میں خطبوں کے اندر حمد وصلوۃ کے موقع پر جو کلام کیا جاتا ہے وہ مذہبی عقائد کی بنا پر ہوتا ہے اور براعت استہلال کے لئے ہوتا ہے لہٰذا اس مقام میں اتنا ہی کافی ہے خواہ تعدد وجبا کے بطلان پر کوئی عقلی دلیل مسکت للخصم ہو یا نہ ہو تتبع وتلاش کرنے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حکمار کی کتابوں میں بہت سی مباحث میں حکمار کے مذہب کی بنا پر کلام کیا گیا ہے حالانکہ ان مسائل پر ایسی دلیل عقلی اب تک قائم نہیں ہوئی جو مسکت للخصم ہو مثلاً جزء لا یتجزیٰ کا محال ہونا اس پر جتنے دلائل بیان کئے گئے ہیں سب مخدوش ہیں مگر باوجود اس کے جزء لا یتجزیٰ کے استحالہ پر بنا کر کے دوسرے مسائل میں کلام کیا گیا ہے ۱۲ ۔

قولہ ایضا الخ یہاں سے اجزار کے واجب ہونے کی شق کے بطلان پر دوسری دلیل بیان کرتے ہیں جس کی تشریح حواشی سابقہ میں گذر چکی ہے ۱۲

قولہ محصلہ الخ یعنی حقیقت واقعیہ نفس الامریہ نہیں ہوگی گو بلا اعتبار معتبر کے جس کا تحقق ہو بلکہ حقیقت اعتباریہ ہو جس کا وجود اعتبار معتبر کی وجہ سے ہوگا کیونکہ جب اجزاء مستقل بالوجود ہوں گے تو ان میں وحدت نہیں ہوگی ان میں اعتبار کرنے سے وحدت ہوگی ۱۲

قولہ والاصارت الخ یعنی اگر اجزار کے درمیان علاقہ افتقار ہو تو اجزار کا ممکن ہونا لازم آئے گا ۔ اور یہ مفروض کے خلاف ہونے کیوجہ سے باطل ہے ۱۲

وهذا البيان ان يقنع به الناظر ولكن لا يفحم المناظر فان تعدد الواجب تعالى باطل فى نفس الامر بدليل شرعى وبيان عقلى خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فانهم يعلمون ذلك بالعقول ايضا فى خلواتهم ومراقباتهم ووصفا اذهانهم ولكن لم يقم عليه برهان قوى بعد فى عالم العقول المتوسطة التى كلامنا فيها و كذا القول بحصر التركيب الحقيقى فى الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها

ترجمہ وہذا البیان الخ اور یہ بیان (قاضی کا مذکورہ بیان) اگرچہ سطحی نظر رکھنے والا قناعت کرے گا لیکن مناظر (تحقیقی نظر رکھنے والے) کو خاموش (مطمئن) نہیں کرسکتا۔ اس لئے تعدد وجبا (جس کو قاضی نے باطل کیا ہے) نفس الامر (واقع) میں (ضرور) باطل ہے شرعی دلیل سے بھی۔ اور عقلی بیان سے (دلیل سے) بھی عقلی بیان جو عقول متوسطہ کی (سطح) سے خارج (بلند تر ہے) ہے جیسے عرفار کی عقول (یعنی عارفین باللہ کی عقول) کیونکہ یہ حضرات اس کو عقل سے بھی جانتے ہیں۔ اپنی خلوتوں و مراقبوں میں صاف ستھرے ذہنوں سے (تعدد وجبا کو باطل جانتے ہیں) لیکن کوئی دلیل مضبوط اس پر (تعدد وجبا کے باطل ہونے پر) عقول متوسطہ کی دنیا میں جس میں ہماری گفتگو ہورہی ہے قائم نہیں ہوئی (یعنی متوسط درجہ کے عقلار جو معلومات سے نامعلوم کو حاصل کرنے اور استدلال کرنے کے اہل ہیں۔ اب تک تعدد وجبا کے باطل ہونے پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں کرسکے جس پر اعتراض وارد نہ ہوتا ہو۔) اسی طرح ترکیب حقیقی کے منحصر کرنے کا قول اجزار کے درمیان باہمی افتقار پر بھی تسلیم نہیں ہے (یعنی یہ کہنا کہ حقیقی ترکیب جسم میں اسی وقت ہوسکتی ہے۔ جب اجزار جسم آپس میں ایک دوسرے کے محتاج ہوں۔ بلکہ جائز ہے کہ ان کے درمیان ۳

تشریح قولہ وہذا البیان الخ یہاں سے شارح قاضی کی مذکورہ دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس استدلال سے سرسری مطالعہ کرنے والا تو راضی ہوسکتا ہے مگر تحقیق حق کا طالب خاموش اور عاجز نہیں ہوسکتا۔

قولہ ان یقنع الخ یہ لفظ یا قنوع بمعنی سوال کردن سے ماخوذ ہے یا قناعت بمعنی صبر علی الشئ الیسیر سے ماخوذ ہے مناسبت ظاہر ہے اور مناظر کے معنی طالب حق یعنی شخص کسی مسئلہ میں حق دریافت کرنے کے لئے بحث نظر کرتا ہے ۱۲

قولہ فان تعدد الواجب الخ شارح کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم تیسری شق یعنی اجزار کا واجب ہونا اختیار کرتے ہیں اور اس پر جو دو محذور لازم آتے ہیں ان کو تسلیم نہیں کرتے محذور اول یہ ہے کہ شق ثالث پر تعدد وجبا لازم آتا ہے اور تعدد باطل ہے یہ ممنوع ہے اس لئے کہ تعدد وجبا کے بطلان پر اگرچہ شرعی دلیل بیان کی گئی ہے مگر عقول متوسطہ میں تعدد کے بطلان پر کوئی دلیل قطعی اور برہان قوی قائم نہیں ہے اور گفتگو عقول متوسطہ میں ہے۔ اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ جو شارح کے حاشیہ میں ہے گذر چکا کہ یہ کلام حکمار کے مذہب کی بنا پر ہے خواہ اس پر برہان قوی مسکت للخصم قائم ہو یا نہ ہو محذور ثانی یہ ہے کہ چونکہ حقیقت محصلہ واقعیہ کے لئے اجزار میں علاقہ افتقار ضروری ہے اور جب اجزار واجب ہوں گے تو ان میں علاقہ افتقار نہیں ہوسکتا لہذا واجب تعالیٰ کا حقیقت اعتباریہ ہونا لازم آئیگا اس محذور ثانی بھی ممنوع ہے کیونکہ یہ محذور مبنی ہے ترکیب حقیقی کے علاقہ افتقار و احتیاج میں منحصر ہونے

پر اور یہ انحصار ہم تسلیم نہیں کرتے ممکن ہے اجزاء کے درمیان احتیاج کے علاوہ کوئی علاقہ مجہول الکنہ
پایا جاوے جس کی وجہ سے ترکیب اعتباری ہونے سے خارج ہو جائے اور مرکب حقیقت محصلہ ہو جائے
جیسے دیوار جو اجسام متبائنہ سے مرکب ہے اور اجسام متبائنہ اس کے اجزاء ہیں جن میں سے کوئی جز
دوسرے جز کی طرف اپنے وجود میں محتاج نہیں ہے اور ایسے اجزاء متبائنہ سے دیوار کی ترکیب ہے
اور وہ حقیقت اعتباری اور اختراعی نہیں ہے بلکہ موجود فی نفس الامر ہے اور اس پر احکام و آثار مرتب
ہوتے ہیں اسی طرح اگر واجب تعالیٰ کے اجزاء واجبات ہوں اور ان میں علاقہ افتقار کے علاوہ دوسرا علاقہ
مجہول الکنہ ہو جس کی وجہ سے واجب تعالیٰ کا حقیقت اعتباریہ ہونا لازم نہیں ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ
حکماء نے تصریح کی ہے کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے درمیان علاقہ افتقار ضروری ہے ورنہ ہیات اجتماعی
نفس الامری عارض نہیں ہوگی اور اگر اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے محتاج نہ ہونگے تو ترکیب محض اعتباری
ہوگی جیسے انسان کے پہلو میں پتھر کا ایک ٹکڑا رکھدیا جائے تو دونوں سے مرکب محض اختراعی ہوگا اور جو مثال
جدار کی پیش کی گئی ہے وہ مرکب صناعی کی مثال ہے اور گفتگو مرکب حقیقی میں ہے کیونکہ واجب تعالیٰ کی ذات
حقیقت محصلہ متاصلہ ہے نیز حکماء نے ماہیت حقیقیہ کے اجزاء کے درمیان علاقہ افتقار کے تحقق کی بداہت
کا دعویٰ کیا ہے لہذا اس پر منع کرنا صحیح نہیں ہے ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ اعظمی

قولہ بدلیل شرعی الخ اس سے دلیل تمانع مراد ہے جو متکلمین کے نزدیک توحید کی مشہور دلیل ہے اور جس کی
طرف آیت کریمہ لو کان فیہما الہۃ الا اللہ لفسدتا میں اشارہ کیا گیا ہے ۱۲

قولہ ایضا الخ یعنی عرفا جس طرح تعدد آلہ کا بطلان دلیل شرعی سے جانتے ہیں اسی طرح دلیل عقلی سے بھی
جانتے ہیں لیکن ان کی عقلیں عقول متوسطہ سے ماورٰی ہیں ۱۲

قولہ لم یقم علیہ الخ یہ محذور اول پر منع کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ کذا القول الخ یہ محذور ثانی پر منع ہے کہ ترکیب حقیقی کو علاقہ افتقار پر منحصر کرنا غیر مسلم ہے مگر یہ منع بے محل
ہے کیونکہ یہ حکم بدیہی ہے اور بدیہیات پر منع نہیں ہو سکتا کیونکہ منع درحقیقت دلیل کا مطالبہ ہوتا ہے اور بدیہیات
کے لئے دلیل نہیں ہے شرح مواقف میں تصریح موجود ہے کہ لا بد فی ترکیب الماہیۃ الحقیقۃ من حاجۃ الاجزاء
بعضہا الی بعض اذ لو استغنی کل من الاجزاء عن الآخر لم یحصل منہا ماہیۃ واحدۃ قالوا ہذا الحکم الکلی بدیہی ۱۲

علاقۃ خاصۃ فی نفس الامر مجہول الکنہ بہا یخرج عن الاعتباریۃ بمعنی الاختراع
والانتزاع فقط بل الحق ان المجموعات المرکبۃ من الاجسام المتباینۃ فی الوضع
کالجدار ان مثلا لہا وجودات خارجیۃ سوی وجودات الاجزاء بمعنی کل واحد
واحد واحکام المجموعات تغایر فی نفس الامر لاحکام الاجزاء مغایرۃ فی الواقع

ولایفتقر تلک الوجودات والاحکام الی انتزاع المنتزع واعتبار المتعبر ولو کان وجود الوا جب تعالی کذالک لایلزم الاستحالة علی طریق العقل المتوسط وان کان الامر علی خلاف ذلک علی لسان الشرع والعقول القدسیة للعرفاء فلابد لاقامة البرھان المقنع للناظر والمناظر المتصف من البیان الذی ذکرتہ اولا

ترجمہ کوئی خاص علاقہ ایسا جو مجہول الکنہ ہو (یعنی جس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں) واقع میں موجود ہو کہ جس کی وجہ سے (ترکیب جسم) اعتباری ہونے سے خارج ہو جاتے ہیں (اس جگہ) اعتباری کے معنی اختراع اور انتزاع کے ہیں (یعنی جس کو ذہن نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہو یا اس کا ذہن نے انتزاع کرلیا ہو) بلکہ حق (صحیح) یہ ہے کہ تمام مجموعات جو اجسام متبائنہ سے مرکب ہوں جیسے دیواریں (یعنی جو اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں۔ جو اجزاء آپس میں ایک دوسرے سے اشارہ حسیہ سے مبائن اور جدا ہیں۔) ان کا خارج میں وجود ہے جو ان مجموعہ مرکبہ کے اجزاء کے وجود کے علاوہ ہیں۔ (یعنی مجموعہ مرکب جسم کا وجود الگ۔ اور ان کے اجزاء کے وجود الگ خارج میں پائے جاتے ہیں) بایں معنی کہ ہر جز الگ وجود رکھتا ہے اور مجموعات کے احکام نفس الامر میں اجزاء کے احکام کے واقع طور مغایر ہوتے ہیں اور یہ احکام انتزاع منتزع اور اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہونگے اور اگر واجب تعالیٰ کا وجود اس طرح کا ہو تو عقل متوسط کے طریق پر محال لازم نہ آئے گا۔ اگرچہ شریعت کی زبان اور عارفین کی عقول قدسیہ میں یہ بات اس کے خلاف ہے لہذا ایسی دلیل کا قائم کرنا (استدلال کرنا) ضروری ہے جو سطحی نظر اور تحقیقی نظر رکھنے والے منصف مزاج کو مطمئن کر سکے۔ اس بیان سے جو میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔

تشریح باری تعالیٰ کی بساطت کا اثبات اور تحدید حقیقی کی نفی کے موضوع پر ملا حسن نے بھی دلیل قائم کی اور قاضی نے بھی۔ قاضی نے یہ دلیل بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ کے اجزاء ہوتے۔ اور باری تعالیٰ ان اجزاء سے مرکب ہوتے۔ تو تین حال سے خالی نہیں یا وہ اجزاء ممکن ہوں گے۔ یا ممتنع ہوں گے۔ یا واجب ہوں گے ان تینوں احتمالات سے محال لازم آتا ہے۔ لہذا تینوں باطل ہیں۔ لہذا باری تعالیٰ کا بسیط ہونا ثابت ہے۔ پہلا احتمال یعنی باری تعالیٰ کے اجزاء ممکن ہوں۔ اس لئے باطل ہے کہ کیوں کہ ممکن خاص کی تعریف یہ ہے کہ مرتبہ ذات میں اس کا وجود اور عدم دونوں ضروری نہ ہوں۔ جب ضروری نہ ہوگا۔ تو رفع من حیث الذات جائز ہوگا اور رفع کا جائز ہونا عدم کا جواز ہے لہذا باری تعالیٰ کا بحیث ذات عدم کا جواز لازم آئے گا۔ اور عدم کا جواز وجوب کے منافی ہے کیونکہ واجب لذاتہ عدم کو بالکل جائز نہیں رکھتا۔ اس کے لئے عدم محال ہے۔ اور یہ استحالہ اجزاء کو ممکن ماننے کی وجہ سے لازم آیا۔ لہذا اجزاء باری تعالیٰ کا ممکن ہونا باطل ہوگیا۔

۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے اجزاء ممتنع ہوں۔ یہ احتمال بالکل بداہتہ باطل ہے۔ کیونکہ جس کے اجزاء ممتنع اور محال ہوں گے۔ وہ شئی یعنی ان اجزاء کا مجموعہ بھی ممتنع اور محال ہوگا۔ جب باری تعالیٰ کا واجب لذاتہ ہونا مسلم ہے۔ اور ممتنع ہونا وجوب کے منافی ہے۔ لہذا باطل ہے۔

۳۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے اجزاء واجب ہوں۔ تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ جب ہر جز واجب ہوگا تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا۔ اس لئے تعددِ وجبا لازم آئے گا۔ اور یہ توحید کے منافی ہے۔ اور تعدد وجبا اہل مذہب اور اہل عقل دونوں کے نزدیک باطل ہے۔ موجب کفر ہے۔

نیز جب یہ اجزاء واجب اور مستغنی اور مستقل ہوں گے۔ تو دوسرے اجزاء کی طرف محتاج بھی نہ ہوں گے اس لئے اجزاء کے درمیان باہم علاقہ افتقار بھی نہ پایا جائے گا۔ اور جب علاقہ افتقار کا نہ ہوگا تو ترکیب حقیقی بھی نہ پائی جائے گی۔ کیونکہ ترکیب حقیقی کے لئے علاقہ افتقار ضروری ہے۔ جب ترکیب حقیقی صادق نہ آئے گی۔ تو ترکیب اعتباری ہوگی۔ اور حقیقت واجب تعالیٰ کی امر اعتباری بن جائیگی حقیقۃ اصلیہ نہ رہے گی۔ اور یہ وجوب لذاتہ کے منافی ہے۔

وبہذا البیان مذکورہ بالا قاضی کے استدلال کو ملاحسن نے پسند نہیں کیا۔ اس لئے پہلے اس استدلال کو ضعیف بتایا پھر اس پر اعتراض وارد کر کے رد کر دیا۔ چنانچہ ملاحسن نے فرمایا کہ اس بیان کو معمولی اور سطحی نظر رکھنے والا بھی کبھی قبول نہیں کر سکتا۔

اس قول پر دلیل قائم کرتے ہوئے ملاحسن نے فرمایا تعددِ واجب نفس الامر میں باطل ہے شرعی دلائل سے۔ اور اس بیان سے جو عقلی تو ہے مگر عقول متوسطہ کے معیار سے جو حضرات فائق ہیں مثلاً عارفین باللہ ان کے نزدیک تعدد واجب محال اور باطل ہے۔ لیکن جہاں تک عقول متوسطہ کے درجہ کی بات ہے۔ تو اب تک تعددِ وجبا کی نفی اور ابطال پر کوئی مضبوط دلیل قائم نہیں ہوئی۔ اور جو دلائل اس موضوع پر قائم کئے گئے وہ مخدوش اور بیکار ہیں۔ اور منطق و فلسفہ میں اوسط درجہ کے لوگوں کی تحقیقات سے بحث کی جاتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قاضی کا استدلال کمزور اور ضعیف ہے۔ یا زیادہ سے زیادہ یہاں تک کارآمد ہے کہ عارفین باللہ جو اپنے دل و دماغ کو پاک صاف رکھتے ہیں۔ باری تعالیٰ کو بسیط جانتے ہیں یا پھر معمولی درجہ کے ناسمجھ لوگ قاضی کے استدلال کو پسند کر سکتے ہیں ملاحسن جیسا ذہین اس استدلال کو قطعاً پسند نہیں کرتا۔

وکذا القول بحصر الترکیب الخ شارح ملاحسن نے قاضیؒ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ترکیب حقیقی کو افتقار پر منحصر کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے ان اجزاء کے مابین نفس الامر میں کوئی علاقہ خاص ہو۔ جس کی حقیقت سے اگرچہ ہم ناواقف ہوں۔ اس علاقہ کی وجہ سے جسم کی ترکیب اعتباری ہونے ہونے سے محفوظ رہے۔

بل الحق۔ ملا حسن نے کہا۔ مجموعہ مرکب کے اجزاء ایک دوسرے کے مباین اور جدا ہوتے ہیں جیسے کسی دیوار کی اینٹ اور ان کا وجود مستقل ہوتا ہے۔ لہذا اجزاء میں سے ہر ہر جز کا وجود مجموعہ مرکب کے وجود کے مغایر ہوتا ہے۔ اسی طرح اجزاء کے مستقل احکام الگ ہوتے ہیں اور مجموعہ مرکب کا حکم جداگانہ ہوتا ہے ملا حسن کہتے ہیں کہ اگر اجزاء باری اور ذات باری کو اسی طرح کا مان لیا جائے تو عقول متوسطہ کی دنیا میں کوئی محال نہیں ہے اگرچہ شرعا اور عقول قدسیہ عارفین کے دنیا میں یہ کفر ہے۔ لہذا ملا حسن نے کہا بساطت باری کو ثابت کرنے اور ترکیب کو باطل کرنے کے لئے وہی دلیل کارآمد ہے جو میں نے بیان کی ہے۔

قولہ علاقۃ خاصۃ الخ اس پر بعض محققین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ علاقہ مجہولۃ الکنہ اگر بعض اجزاء کیلئے مانع ہے تو یہی علاقہ افتقار ہے اور اگر یہ علاقہ مجہولۃ الکنہ بعض کے وجود کے بغیر بعض اجزاء سے مانع نہیں ہے تو بعض اجزاء کا بعض اجزاء سے مستغنی ہونا ثابت ہے تو اس صورت میں ترکیب اعتباری لازم آجائے گی نیز اس علاقہ مجہولۃ الکنہ کو علاقہ افتقار سے مغایر ہونا دلیل سے ثابت نہیں کیا گیا اور دعوی بلا دلیل غیر مسموع ہے من ادعی المغایرۃ فعلیہ البیان ودونہ خرط القتاد ۱۲

قولہ کالجدران الخ بضم الجیم جمع جدار کی ہے یعنی دیوار جو اینٹ وغیرہ سے مرکب ہے اور ہر ایک اینٹ دوسری اینٹ کے وجود میں محتاج نہیں ہے تو دیوار کے اجزاء میں علاقہ افتقار نہیں ہوا۔ مگر باوجود اس کے دیوار مرکب اعتباری نہیں ہے اس پر تو اعتراض پہلے گذر چکا کہ گفتگو مرکبات حقیقیہ میں ہے کوئی مرکب حقیقی بغیر علاقہ افتقار بین الاجزاء متحقق نہیں ہو سکتا اور جدار مرکب حقیقی نہیں ہے بلکہ مرکب صناعی ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ دیوار کا نفس الامر میں وجود ہیأت کذائیہ کے ساتھ ہے جس میں بعض اجزاء کی وضع بعض اجزاء کے اعتبار سے داخل ہے اور ظاہر ہے کہ اجزاء کا وجود خاص وضع کے ساتھ موقوف ہے دوسرے اجزاء کے خاص وضع کے ساتھ وجود پر لہذا علاقہ افتقار بین الاجزاء الجدار ثابت ہو گیا ۱۲
اسلام الحق عفی عنہ اعظمی۔

قولہ بمعنی کل واحد الخ یہاں سے ایک شبہ ہو سکتا ہے اس کو دفع کرنے کے لئے شارح نے بمعنی کل واحد کا اضافہ کیا ہے شبہ یہ ہے کہ اجزاء کا وجود بعینہ مجموعہ کا وجود ہے دوسرا اعتبار اجزاء کا وجود بلا ہیأت اجتماعی کے ہے تو چونکہ دونوں میں اعتباری فرق ہے لہذا سوی وجودات الاجزاء کہنا صحیح نہیں ہوگا

قولہ تلک الوجودات الخ یعنی اجزاء کا وجود اور مجموعہ کا وجود اور اجزاء کے احکام اور مجموعہ کے احکام یہ وجودات اور احکام انتزاع منتزع پر موقوف نہیں ہیں کیونکہ اگر منتزع کا عدم فرض کیا جاوے تب بھی اجزاء اور مجموعہ کے وجودات اور احکام نفس الامر میں متحقق ہوں گے ۱۲

قولہ وان کان الامر الخ یعنی اہل شرع اور عرفاء کے نزدیک واجب تعالی اجزاء سے مرکب نہیں ہیں ایسے لوگ بھی اجزاء کا انکار کرتے ہیں ۱۲

قولہ ذکرتہ اولا الخ یعنی وہ دلیل جس کو دو عبارتوں سے بیان کیا ہے کیونکہ وہ دلیل ناظر اور مناظر دونوں کو راضی کر سکتی ہے لیکن وہ دلیل اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ کے تلازم پر مبنی ہے تو جو لوگ تلازم کے قائل نہیں ہیں ان کو وہ دلیل بھی مطمئن نہیں کر سکتی ان کے لئے قاضی کی دلیل کی ضرورت ہوگی ۱۲

ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء التحليلية المقدارية وغيرها من الامور الانتزاعية المحضة التي سموها الاجزاء على سبيل المسامحة ببيانات واهية فانه لا مدخل له لاثبات المطلوب فان كلام المصنف ههنا وارد على التحقيق دون المسامحة والتخيل

ترجمہ اور فحش غلطی ہے اس مقام پر باطل کرنا اجزاء تحلیلیہ کو مقداریہ ہوں یا غیر مقداریہ یا امور انتزاعیہ محضہ ہوں جس کو انہوں نے مسامحۃً غلطی سے اجزاء نام رکھدیا ہے کیونکہ مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے اس کا کوئی دخل (واسطہ) نہیں ہے ۔ اس لئے کہ مصنف رح کا کلام یہاں پر تحقیق پر مبنی ہے بمسامحت اور خیال پر مبنی نہیں ہے ۔

تشریح قاضی نے بساطت باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کے لئے جہاں اجزاء حقیقیہ کو باطل کیا ہے وہیں اجزاء تحلیلیہ کو بھی باطل کیا ہے ۔ اجزاء تحلیلیہ : وہ اجزاء ہوتے ہیں جو تقسیم وہمی کے بعد حاصل ہوتے ہیں ۔ جیسے نصف ۔ ثلث ۔ ربع ۔ خمس ۔ سدس وغیرہ اور کل کے ساتھ وجود میں متحد ہوتے ہیں ۔

قولہ ثم من الافاحش الخ شارح قاضی نے اپنی شرح میں واجب تعالیٰ کے اجزاء تحلیلیہ کو بھی باطل کیا ہے اجزاء تحلیلیہ کو باطل کرنے کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ مصنف کا قول لا یحد جب ضمیر سے حال ہوگا تو حد سے یا حد لغوی بمعنی نہایت مقداری جو مادیہ کے ساتھ مختص ہے یا حد اصطلاحی بمعنی معرف دو احتمال ہے تو مصنف کا مقصود باری تعالیٰ کی مطلق بساطت ثابت کرنا ہے اور مطلق بساطت اسی وقت ثابت ہوگی جب تینوں قسم کے اجزاء کی نفی ہو جائے اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ جن سے حد اصطلاحی مرکب ہوتی ہے اور اجزاء مقداریہ جو مادیات کے ساتھ مختص ہیں تو قاضی اجزاء حقیقیہ خارجیہ اور ذہنیہ کی نفی سے فارغ ہوئے تو اجزاء تحلیلیہ کی بھی نفی کی ۔ تاکہ اجزاء مقداریہ بھی باطل ہو کر واجب تعالیٰ کی بساطت من کل الوجوہ ثابت ہو جائے لہذا شارح ملاحسن کا من الافاحش کہنا من الافاحش سے ہے اجزاء تحلیلیہ کے ابطال کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اجزاء تحلیلیہ نہ موجود بالقوۃ ہیں اور نہ بالفعل بالقوۃ محض اس وجہ سے نہیں ہو سکتے کہ اس صورت میں معدوم ہونا لازم آئیگا اور اجزاء تحلیلیہ کل کے ضمن میں موجود ہوتے ہیں اور اجزاء تحلیلیہ بالفعل محض اس

وجہ سے نہیں ہو سکتے کہ اس صورت میں جزء لایتجزی کا وجود لازم آئے گا اور متکلمین کے نزدیک محال ہے نیز غیر متناہی امور کا وجود بالفعل لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے تو معلوم ہوا کہ اجزاء تحلیلیہ نہ موجود بالقوۃ ہیں نہ موجود بالفعل بلکہ بین بین ہیں تو اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء تحلیلیہ بھی باطل ہوں تو واجب تعالیٰ کا بین بین ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ واجب بالذات اس کو کہتے ہیں جو من کل الوجوہ بالفعل ہو عدم کا شائبہ بھی نہ ہو اور اگر اجزاء تحلیلیہ ممکن ہوں تو واجب تعالیٰ کا ممکنات کی طرف انحلال لازم آئے گا جو محال ہے۔ نیز امکان وجوب ذاتی کے منافی ہے اور احتیاج الی الغیر کو متلزم ہے لہذا اجزاء تحلیلیہ باطل ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اجزاء تحلیلیہ ایسی ذات میں ہوتے ہیں جو ہیولیٰ سے مرکب ہو اور ہیولیٰ قابل للاتصال والانفصال ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کی ذات ہیولیٰ سے مبرہ اور منزہ ہے لہذا واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء تحلیلیہ نہیں ہو سکتے ۱۲

قولہ الاجزاء التحلیلیہ الخ ایسے اجزاء کو کہتے ہیں جو قسمت وہمیہ کے بعد حاصل ہوں۔ اور وجود میں کل کے ساتھ متحد ہوں جیسے نصف ربع، ثمن وغیرہ۔

قولہ الامور الانتزاعیہ الخ جو لوگ کلی طبعی کے خارج میں وجود کے قائل نہیں ہیں ان لوگوں کے نزدیک امور انتزاعیہ محضہ کی مثال جنس وفصل ہے کیونکہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ خارج میں محض ہویہ شخصیہ موجود ہوتی ہے اسی ذات متشخصہ سے عقل نوع جنس وفصل کو منتزع کرتی ہے ۱۲

قولہ علی سبیل المسامحۃ الخ اجزاء تحلیلیہ کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزاء تحلیلیہ فک ترکیب کے بعد پیدا ہوتے ہیں اور اجزاء حقیقیہ اس کو کہتے ہیں جس سے شئی مرکب ہو اور جو شئی مرکب سے مقدم ہوں۔ لہذا اجزاء تحلیلیہ حقیقیہ جز نہیں ہو سکتے۔ ان کو جز اس وجہ سے کہدیا جاتا ہے کہ فک ترکیب کے بعد جب حاصل ہوتے ہیں تو وہم ہوتا ہے کہ شئی اس سے مرکب ہے ۱۲

قولہ واہیۃ الخ یعنی حقیقیہ اجزاء تحلیلیہ کے بطلان کی دلیل جو قاضی نے بیان کی ہے حاشیہ سابقہ میں گذر چکی دلیل کے ضعف کی دلیل بعض لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ اجزاء تحلیلیہ کا بالفعل محقق نہ ہونا وجوب کے منافی نہیں ہے البتہ اجزاء حقیقیہ کا بالقوی ہونا وجوب کے منافی ہے لیکن یہ تضعیف خود ضعیف ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ کا امکان وعدم کے شائبہ سے منزہ ہونا ضروری ہے ۱۲

قولہ لا دخل الخ یہ فحشیت کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ لایحد سے تحدید حقیقی کا ابطال مقصود ہے اور اس کا ابطال اجزاء حقیقیہ خارجیہ اور ذہنیہ کی نفی سے ہو جائے گا لہذا اجزاء تحلیلیہ کے بطلان کو مطلوب سے کوئی تعلق نہیں ہے اجزاء تحلیلیہ حقیقیہ جز نہیں ہوتے بلکہ مسامحۃ جز کہے جاتے ہیں مگر حاشیہ سابقہ میں گذر چکا ہے کہ لایحد جب ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ سے حال ہوگا تو حد کے معنی میں دو احتمال حد لغوی بمعنی طرف اور حد اصطلاحی بمعنی معرف خود شارح نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے تو حد بمعنی معرف

کی نفی تو اجزاء حقیقیہ خارجیہ ذہنیہ کی نفی سے ہو جائے گی اور بمعنی طرف کی نفی اجزاء تحلیلیہ کے نفی سے ہو گی کیونکہ حد بمعنی طرف ذی مقدار کا خاصہ ہے اور اجزاء تحلیلیہ کی نفی سے ذی مقدار کی نفی ہو جائے گی اور مصنف نے لا یحد کی تعلیل میں لانہ بسیط ذہنا وخارجا فرمایا ہے اس سے مطلق بسیط مراد ہے لہذا تینوں قسم کے اجزاء کا ابطال مقصود میں داخل ہے صرف اجزاء حقیقیہ کا ابطال مطلوب نہیں ہے جیسا شارح نے توہم کر رکھا ہے ۱۲

علیٰ ان تلک الاجزاء انما تبطل لو بطل کونہ تعالیٰ جسماً بالبرهان وما بطل بہ بل انما بطل ذلک بلسان الشرع وعالم النظر ببیان اشبہ اخری هذا فی الاجزاء المقداریۃ واما غیرها فانما یبطل لو بطل کون امر واحد بسیط فی الخارج بحسب ذاتہ منشا لانتزاع امور متکثرۃ وهو خلاف.

ترجمہ علاوہ بریں یہ اجزاء باطل ہوں گے۔ اگر باری تعالیٰ کا جسم ہونا برہان سے باطل ہو جائے بلکہ زبان شرع سے یہ (جسم ہونا) باطل ہے اور عالم نظر سے (باطل ہے) مگر ایسے بیان سے باطل ہے۔ جو رسوا کن اور صواب کے مشابہ ہیں۔ یہ اجزاء مقداریہ میں ہے۔ اور بہر حال اجزاء غیر مقداریہ تو وہ باطل ہوں گے۔ اگر کسی امر واحد بسیط موجود فی الخارج بحسب الذات کا منشا ہونا امور کثیرہ کے لئے باطل ہو جائے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے

تشریح **قولہ** علی ان الخ یہ اخشیت کی دوسری دلیل ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ اجزاء تحلیلیہ کا ابطال اسی وقت ہو سکتا ہے جب واجب تعالیٰ کا جسم ہونا باطل ہو جائے اور باری تعالیٰ کی جسمیت شرع میں باطل ہے مگر علم حکمت میں جسمیت کے بطلان پر جتنے دلائل قائم کئے گئے ہیں سب مخدوش ہیں قطعیہ نہیں بلکہ ظنیہ ہیں مگر شارح کا یہ دلیرانہ دعویٰ قابل حیرت ہے الہیات میں واجب الوجود کی بساطت پر جو دلائل قائم کئے گئے ہیں کیا ان دلائل سے باری تعالیٰ کی جسمیت باطل نہیں ہوتی اگر کسی کے اعتراض سے دلیل ظنی ہو جائے تو حکمت کے کون سے دلائل ہیں جن پر اعتراض نہیں ہوا ہے لہذا سب ظنی ہو جائیں گے ۱۲

قولہ تعالیٰ جسما الخ فرقہ مجسمہ باری تعالیٰ کے جسم کے قائل ہیں اور ان میں بھی مختلف فرقے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ چمکتا ہوا نور ہے سفید جال کی طرح اس کا طول سات بالشت ہے اور بعض قائل ہیں کہ باری تعالیٰ گوشت خون سے مرکب ہے اور بعض کہتے ہیں کہ انسان کی صورت پر ہے پھر ان میں بھی بعض کہتے ہیں کہ نوجوان امرد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ سر اور داڑھی کے بال کسی قدر سفید ہیں

نعوذ باللہ من ذلک الخرافات ۱۲

قولہ ببیان اشبہہ الخ یعنی اہل حکمت کے نزدیک واجب تعالیٰ کی جسمیت کا بطلان دلائل سے ایسا ہے جو اشبہہ بالصواب ہیں لیکن ظنی اور قابل منع ہیں یقینی نہیں ہیں یہ معنی اس وقت ہونگے جب لفظا حری بالحار والسرار المہملین ہو اور بعض نسخوں میں اخری بالخاء والزاء المعجمتین ہے تو اس صورت میں یہ معنی ہیں کہ وہ دلائل اشبہہ بالصواب ہیں مگر فی نفسہ ضعیف ہیں ان دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ جسم ہوں تو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ ترکیب وجود ذاتی کے منافی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ جسم ہوں گے تو مادی ہوں گے اور صورت کے محتاج ہونگے اور احتیاج وجوب ذاتی کے منافی ہے اور تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ جسم ہوں گے تو مادی ہوں گے تو عالم نہیں ہوسکتے اور شیخ نے بھی یہ تصریح کی ہے علم جوہر مجرد کی شان ہے اور واجب تعالیٰ کا جاہل ہونا محال ہے ان دلائل پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اشراقیین جسم کے لئے ہیولیٰ اور مادہ کا انکار کرتے ہیں لہٰذا جسم ہونا مادی ہونے کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا محذورات مذکورہ فی الدلائل لازم نہیں آئیں گے مگر اس شبہہ کی وجہ سے کوئی ضعف نہیں ہے کیونکہ اشراقیین مشائیین کے ہیولیٰ کا انکار کرتے ہیں ورنہ اشراقیین بھی جسم میں ایک ایسا جزء مانتے ہیں جو آثار کے اعتبار سے ہیولیٰ کا قائم مقام ہوتا ہے تو انکار کے باوجود محذورات مذکورہ فی الدلائل لازم آئیں گے اور اگر اس سے بھی اغماض کرلیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ مصنفین اہل اسلام کے خطبات میں جو کلام ہوتا ہے اور حکماء کے مذہب اور اہل اسلام کے عقائد پر مبنی ہوتا ہے خواہ ان پر عقلی دلائل ہوں یا نہ ہوں کیونکہ خطبہ میں براعت استہلال سے کلام ہوتا ہے خود شارح نے اپنے حاشیہ منہیہ میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ خطبات میں جو کلام ہوتا ہے اس کا مذہب کے مطابق ہونا کافی ہے دلائل کے یقینی ہونے کی طرف نظر نہیں ہوتی ۱۲

كما بينا في مقام آخر ولا يسعه هذا المقام ولا يتصور على صيغة المجهول اى لا يتصور بالكنه وبكنهه .

ترجمہ جیسا کہ ہم نے اس کو دوسرے مقام میں بیان کیا ہے ۔ اور یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا لایتصور مجہول پڑھے جانے کی صورت میں اس کا تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ نہیں کیا جاسکتا ۔

تشریح **قولہ** کما بینا الخ شارح نے حاشیہ علی الحواشی الزاہدیہ اور اس شرح میں تحقیق کیا ہے ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امر واحد ایسے مختلف امور کیلئے جس کے آثار

اور احکام بھی مختلف ہوں منشاء انتزاع ہوسکتا ہے جیسے کرہ متحرکہ علی الوضع کہ اس میں قطب اور منطقہ اور چھوٹے بڑے بہت سے دوائر منتزع ہوسکتے ہیں جن سے مختلف آثار بھی ظاہر ہوتے ہیں مثلاً دو قطب جو ساکن ہوتے ہیں ایک منطقہ جو کرہ کی تنصیف کرتا ہے اور اس پر حرکت سریع ہوتی ہے اور منطقہ کے محاذی دونوں جانب چھوٹے بڑے دوائر منتزع ہوتے ہیں اور ان پر مختلف حرکتیں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں اسی طرح اگر واجب تعالیٰ بسیط ہونے کے باوجود کثرت کے لئے منشا انتزاع ہوں تو اس میں کوئی استحالہ نہیں مگر کرہ کی بساطت اور واجب تعالیٰ کی بساطت میں بون بعید ہے۔۱۲

قولہ ولا یتصور الخ بعض لوگوں نے اسکے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اشکال ہندسیہ اور غیر ہندسیہ میں سے کوئی شکل وصورت نہیں ہے کیونکہ یہ اشکال وصور اجسام کے ساتھ مختص ہے اور باری عزاسمہ جسم وجسمانیات سے برتر ہیں لا یتصور بھی لا یحد پر عطف ہے اور اس میں دو احتمال ہیں مجہول ومعروف اول کی بنا پر یہ معنی ہونگے اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا مگر یہ معنی مطلقاً صحیح نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ بہت سے قضایا کے لئے موضوع واقع ہوتے ہیں جیسے اللہ قادر اللہ رازق اور ظاہر ہے کہ قضیہ کے موضوع اور محمول کا تصور ضروری ہے تو اب معلوم کرنے کی ضرورت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق کونسا تصور ممکن ہے اور کونسا تصور محال ہے تو تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شئی کا تصور اس کے ذاتیات کے ذریعہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا شئی کے تصور کے لئے اس کی ذاتیات کو مرآت بنایا جائے تو اس کو تصور بالکنہ کہتے ہیں یا شئی کی ذاتیات ذہن میں حاصل ہوں مگر مرآت نہ ہوں تو اس کو تصور بکنہہ کہتے ہیں یہ تصور بکنہہ کی مشہور تعریف ہے اور تصور بکنہہ کی ایک دوسری تعریف یہ ہے یعنی نفس شئی کا تمثل فی الذہن خواہ ارتسام کے ذریعہ جیسے انسان کا علم حصولی یا تمثل بالحضور جیسے علم حضوری اور اگر شئی کو اسکے عوارض کے ذریعہ حاصل کریں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ عوارض کو شئی کے علم کیلئے مرآت بنائیں تو اس کو تصور بالوجہ کہتے ہیں یا عوارض تو ذہن میں حاصل ہوں مگر مرآت نہ بنائیں تو اس کو تصور بوجہہ کہتے ہیں جیسے ضحک اور کتابت کے ذریعہ انسان کا علم ہو تو اگر ضحک اور کتابت کو مرآت بنایا گیا تو تصور بالوجہ ہے ورنہ بوجہہ ہے مرآت اور مرئی تصور بالکنہ میں متحد بالذات اور مختلف بالاجمال والتفصیل اور تصور بالوجہ میں مغایر بالذات اور متحد بالعرض ہوتے ہیں جب یہ تفصیل معلوم ہوگئی تو یہ معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ ہونا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور تصور بالکنہ اور بکنہہ بالمعنی المشہور تو یہ ممکن نہیں نہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ ممکن کے اعتبار سے اس لئے کہ علم بالکنہ اور بکنہہ کا دار ومدار ذاتیات پر ہے اور لا یحد کی بحث میں معلوم ہوچکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ذاتیات نہیں رہا علم بکنہہ بمعنی تمثل تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ارتسام کے ذریعہ یا حضور کے ذریعہ ثانی صورت باری تعالیٰ کے اعتبار سے ممکن بلکہ واقع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات

کو جانتے ہیں اور حکماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم مطلقاً حضوری ہے اور اس کا تمثل بالحضور ممکن کے لئے عالم اور معلوم میں تین شرطوں میں سے ایک کا تحقق ضروری ہے اول عینیت جیسے ہر عالم کو اپنا علم حضوری ہوتا ہے ثانی تعینیت یعنی عالم منعوت ہو اور معلوم نعت ہو۔ جیسے ہر عالم کو اپنے صفات کا علم اور ثالث عالم علت تامہ ہو اور معلوم معلول ہو جیسے اللہ تعالیٰ کو تمام کائنات کا علم اور ممکن اور باری تعالیٰ کے درمیان تین شرطوں میں سے کوئی شئی متحقق نہیں ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا علم بکنہہ ممکن کو حضوری نہیں ہوسکتا اور اشراقیین کے نزدیک علم حضوری کے لئے ایک چوتھا علاقہ بھی ہے یعنی عالم کی مصاحبت معلوم کے ساتھ بدون حجاب کے تو یہ بھی ممکن کے لئے متحقق نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ایسے حجاب کے اندر ہے کہ اگر وہ حجاب مرتفع ہو جائے تو کوئی شئی باقی نہیں رہ سکتی سب جل کر خاک ہو جائے گی لہذا ممکن کو باری تعالیٰ کا تمثل بالحضور ممکن نہیں ہے رہ گیا تمثل بالارتسام تو باری تعالیٰ کے اعتبار سے تحصیل حاصل ہے کیونکہ باری تعالیٰ اپنی ذات کو علم حضوری کے ذریعہ جانتے ہیں تو علم حصولی کے ذریعہ جاننے کی ضرورت نہیں ہے اور تمثل بالارتسام ممکن کے اعتبار سے تو اس میں اختلاف ہے۔ مگر یہ اختلاف امکان میں ہے عدم وقوع میں اتفاق ہے صوفیا و جمہور حکماء اور محققین متکلمین مثلاً امام الحرمین امام غزالی اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ امتناع کے قائل ہیں شیخ الرئیس اور بعض متکلمین امکان کے قائل ہیں ۱۲

اما اول فقد ظهر بطلانه بما مر من ابطال الاجزاء الحقيقية فان العلم بالكنه انما يكون بها واما الثاني فلان وجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته ومن البين ان تشخص الخارجي اٰبٍ من ان يكون التشخص به من حيث هو كذالك حاصلاً في ذهن من الاذهان سيما اذا كان التشخص واجباً لذاته فان الواجب بالذات يكون غنياً بالذات عن الجاعل فلو حصل ذاته تعالى في الذهن يكون متشخصاً به فهذه التشخص اما ان يكون هو التشخص الخارجي بعينه فيلزم الاحتياج الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلية

ترجمہ اور بہر حال اول (صورت یعنی تصور بالکنہ) تو اس کا باطل ہونا اجزاء حقیقیہ کے ابطال سے ظاہر ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ علم بالکنہ (ان کے اجزاء حقیقیہ کے) ذریعہ ہوتا ہے۔ اور بہر حال دوسری صورت تو اس لئے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور اس کا تشخص عین ذات ہے اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ کسی چیز کا خارجی تشخص اس حیثیت سے کہ وہ تشخص خارجی ہے۔

اس بات کا انکار کرنا ہے کہ وہ ذہنوں میں سے کسی ذہن میں حاصل ہو۔ اور خاص کر جب کہ وہ تشخص واجب لذاتہ ہو۔ کیونکہ واجب بالذات جاعل سے بالذات مستغنی ہوتا ہے۔ پس واجب تعالیٰ کی ذات اگر کسی ذہن میں حاصل ہوگی۔ تو اس کے ساتھ تشخص بھی ہوگا۔ پس یہ تشخص یا بعینہ تشخص خارجی ہوگا تو احتیاج الی المحل لازم آئے گی (اور محل کا محتاج ہونے کی وجہ سے) ذات واجب علت جاعلیہ کا محتاج ہوگی (اور محتاج ہونا واجب کے منافی ہے۔ لہٰذا ذات واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے)

تشریح قولہ اما الاول الخ یعنی واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ علی ہذا القیاس تصور بکنہہ بالمعنی المشہور جس میں اگرچہ ذاتیات کو آلہ نہیں بنایا جاتا مگر علم ذاتیات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے لہٰذا جو دلیل علم بالکنہ کے بطلان کی ہے یعنی باری تعالیٰ کے لئے ذاتیات کی نفی وہی علم بکنہہ بالمعنی المشہور کے استحالہ کی ہے اور وہ دلیل لاجد کی بحث میں گذر چکی ۱۲

قولہ انما یکون بہا الخ یعنی علم بالکنہ جب اجزاء حقیقیہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کے اجزاء حقیقیہ باطل ہو گئے اور بساطت ثابت ہو گئی تو علم بالکنہ نہیں ہو سکتا اس پر بعض محققین نے اعتراض کر دیا کہ یہ حصر ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ واجب تعالیٰ کے ایسے خواص ہوں جن کے تصور سے واجب تعالیٰ کی کنہ کا تصور ہو جائے تو علم بالکنہ کا انحصار اجزاء حقیقیہ پر نہیں ہوگا ۱۲

قولہ والثانی الخ ثانی سے مراد علم بکنہہ بالمعنی الثانی ہے یعنی نفس ذاتیات کا تمثل بغیر واسطہ ذاتیات کے اور علم بکنہہ بالمعنی المشہور کا حکم تو علم بالکنہ کے مثل ہے کما مر فی الحاشیۃ السابقہ ۱۲

قولہ عین ذاتہ الخ یعنی باری تعالیٰ کا وجود خاص اور اس کا تشخص اور تعین عین ذات ہے اس کی دلیل شرح میں مفصل آئے گی مگر متکلمین اس کے قائل نہیں ہیں ۱۲

قولہ من البین الخ یعنی جب تشخص عین ذات ہو تو ذات کا بغیر تشخص کے ذہن میں حاصل ہونا متصور ہی نہیں ہے اور اگر تشخص غیر ذات ہو تو تشخص سے علیحدہ ہو کر ماہیت کلی ذہن میں حاصل ہو سکتی ہے اور ذہن میں دوسرا تشخص لاحق ہو جائے گا جس کی وجہ سے ما عدا سے امتیاز بھی حاصل ہو جائیگا اور کوئی محذور لازم نہیں آئے گا البتہ تشخص زاید علی الذاتیات کی صورت میں مع تشخص خارجی کے کسی ذہن میں حاصل نہیں ہو سکتی ۱۲

قولہ آب الخ ابا کی وجہ یہ ہے کہ تشخص خارجی ان عوارض خارجیہ کو کہتے ہیں جن سے شئی خارج میں ممتاز اور متعین ہوتی ہے اور عوارض خارجیہ میں سے خاص کیفیت اور مقدار بھی ہے تو اگر نار اور جبل وغیرہ مع تشخص خارجی کے کسی ذہن میں حاصل ہوں تو آنکھ اور دماغ کا احتراق اور انشقاق لازم آئے گا ۱۲۔

قولہ من حیث ہو ذالک الخ حیثیت کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ اگر بغیر تشخص خارجی کے ذہن میں حاصل ہوں تو ماہیت کلی ذہن میں حاصل ہوگی لہٰذا کوئی محذور لازم نہیں آئے گا ۱۲

قولہ سیما اذا کان الخ یعنی اگر تشخص لذاتہ ہے تو چونکہ اس کا وجود اور تشخص عین ذات ہے لہٰذا اس لئے ماہیت کلی نہیں ہوگی تو جب ذہن میں حاصل ہوگا تو خارج میں موجود نہ ہو تو عدم کا قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ منافی للوجوب ہے اور اگر خارج میں بھی موجود ہے تو ذات واحد کے لئے دو وجود لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں اور اگر تشخص واجب لذاتہ نہ ہو بلکہ ممکن ہو اس کے لئے ماہیت کلی ہوگی اور اس ماہیت کلی کے تشخص خارجی اور تشخص ذہنی دو فرد ہوں گے اور دو فرد کے لئے دو وجود محال نہیں ہیں ۱۲

قولہ فان الواجب الخ واجب تعالیٰ کے تصور بکنہہ کے بطلان کی دلیل تین مقدمات پر مبنی ہے جس کو شارح بیان کرتے ہیں اول واجب کا وجود اور تشخص عین ذات ہے ثانی یہ کہ تشخص خارجی ذہن میں حاصل ہونے سے آبی ہے ثالث یہ کہ واجب لذاتہ جاعل کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ جاعل سے مستغنی ہے تو دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر واجب لذاتہ کسی ذہن میں حاصل ہو تو ذہن میں معین اور متشخص ہوگا اس لئے کہ جب تشخص عین ذات ہے تو بلا تشخص ذہن میں حاصل نہیں ہو سکتا تو یہ تشخص ذہنی یا بعینہ تشخص خارجی ہوگا تو چونکہ ذہن اس کے لئے محل ہوگا اور یہ حال ہوگا اور حال محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج الی الغیر مستلزم امکان ہے تو واجب تعالیٰ کی ذات ممکن ہوگی اور ممکن جاعل کا محتاج ہوتا ہے اپنے وجود میں اور یہ احتیاج الی الجاعل وجوب کے منافی ہے اور محال ہے اور اگر تشخص ذہنی تشخص خارجی کے غیر ہے تو تشخص واحد کے لئے دو تشخص لازم آئے گا اور دو تشخص ذات واحد کیلئے محال ہے کیونکہ اگر ایک تشخص سے جمیع ماعدا سے امتیاز ہو گیا تو دوسرا بیکار ہے نیز جب اس سے امتیاز حاصل نہیں ہوتا تو وہ تشخص ہی نہیں اور اگر ایک تشخص سے امتیاز حاصل ہو تو دونوں مل کر ایک تشخص ہوگا ۱۲

اویکون مغایرالہ فیلزم ان یکون للتشخص الواحد تشخصان وھو باطل فان قلت لامضایقۃ اذا کان احدھما خارجیا والاخر ذھنیا وانما یلزم الاستحالۃ لوکانا من جنس واحد قلت تشخص الشئ عبارۃ عما یفید الامتیاز للمعروض من انہ معروض بہ عن جمیع ما عداہ سواء کان کلیا اوجزئیا خارجیا اوذھنیا فاذا حصل للتشخص الخارجی امتیاز عن جمیع ما عداہ فالتشخص الذھنی ان لایفید الامتیاز فلیس بتشخص اویفید الامتیاز عما عداہ فیلزم تحصیل الحاصل وھو محال۔

ترجمہ یا وہ تشخص جو ذہن میں حاصل ہوا ہے۔ تشخص خارجی کے مغایر ہوگا۔ (یعنی واجب تعالیٰ کا جو تشخص ذہن میں حاصل ہوا وہ غیر ہے اس تشخص کا جو خارج میں موجود ہے) پس لازم آئے گا کہ شخص واحد کے دو تشخص ہیں۔ اور یہ (شخص واحد کے لئے دو تشخص ہونا) باطل ہے۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ کوئی مضائقہ نہیں (یعنی یہ کہ ذات واجب کے لئے دو تشخص ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے) جبکہ ایک (تشخص) خارج میں ہو۔ اور دوسرا ذہن میں۔ بے شک محال لازم آتا۔ اگر دونوں ایک ہی جنس کے ہوتے (دونوں تشخص خارج میں ہوتے یا دونوں ذہن میں ہوتے) میں جواب دونگا کہ شئی کا تشخص وہ ہوتا ہے۔ جو اپنے معروض کو اس حیثیت سے کہ وہ معروض ہے۔ جمیع ماسواء سے امتیاز کا فائدہ دے برابر ہے کہ کلی ہو یا جزئی۔ خارجی ہو یا ذہنی۔ پس جب تشخص خارجی جمیع ماعدا سے امتیاز حاصل ہوگیا۔ تو۔ (اس کا دوسرا تشخص) یعنی تشخص ذہنی یا امتیاز کا فائدہ نہ دے گا۔ تو وہ تشخص نہیں (کیونکہ تشخص تو بہر حال امتیاز کا فائدہ دیتا ہے۔) یا ماسوا سے امتیاز کا فائدہ دے گا۔ تو تحصیل حاصل لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے (کہ کسی حاصل شدہ چیز کو دوبارہ حاصل کیا جائے۔)

تشریح **قولہ** او یکون الخ یعنی تشخص ذہنی تشخص خارجی کے غیر ہوگا تو دو تشخص لازم آئے گا ایک تشخص خارجی ایک تشخص ذہنی ۱۲۔

قولہ فان قلت الخ یہ اعتراض محقق سندیلی کے کلام سے ماخوذ ہے انہوں نے اپنی شرح میں فرمایا ہے کہ ایک شخص کے لئے ایک جنس کے دو تشخص یعنی دو تشخص خارجی اور دو تشخص ذہنی محال ہیں کیونکہ اگر دونوں سے مل کر جمیع ماعدا سے امتیاز حاصل ہوگا تو دونوں کا مجموعہ ایک تشخص ہوگا اور اگر ہر ایک سے پورا امتیاز حاصل ہو تو دونوں کا مجموعہ ایک تشخص ہوگا اور اگر ہر ایک سے پورا امتیاز حاصل ہو تو ایک بیکار ہے اور اگر ایک شخص کے دو تشخص دو جنس کے یعنی ایک تشخص خارجی ہو اور دوسرا تشخص ذہنی ہو تو یہ محال نہیں ہے اس لئے کہ تشخص خارجی کے وجہ سے تمام اشخاص خارجیہ اور اس کے غیر کے اشخاص ذہنیہ سے امتیاز حاصل ہوگا اور تشخص ذہنی کے ذریعہ اس شخص کے اشخاص ذہنیہ سے جو دوسروں کے ذہن میں ہیں امتیاز حاصل ہوگا اب تو اعتراض کی تقریر یہ ہوئی کہ شخص واحد کا دو تشخص کے ساتھ متشخص ہونا مطلقاً محال نہیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے ایک محال ہے اور دوسری ممکن ہے ایک شخص کا ایک جنس کے دو تشخص کے ساتھ متشخص ہونا محال ہے اور ایک شخص کا دو جنس کے دو تشخص کے ساتھ متشخص ہونا جائز اور ممکن ہے اور یہاں پر صورت ثانیہ لازم آتی ہے جو محال نہیں ہے اور صورت اولیٰ جو محال ہے لازم نہیں آتی ۱۲

قولہ قلت الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کے لئے دو تشخص مطلقاً باطل ہیں خواہ دونوں تشخص خارجی ہوں یا دونوں ذہنی ہوں یا مختلف ہوں یعنی ایک تشخص خارجی اور ایک ذہنی

ہو اس لئے کہ تشخص کی حقیقت یہ ہے کہ وہ تمام ما عدا سے ممتاز کر دے خواہ ما عدا کلی ہو یا جزئی خارجی یا ذہنی ہو لہذا جو عوارض یعنی بعض ما عدا سے ممتاز کریں گے ان کو تشخص نہیں کہا جا سکتا ۔ اور اعتراض کا مبنی یہ ہے کہ بعض ما عدا سے تشخص خارجی ممتاز کرے گا اور بعض ما عدا سے تشخص ذہنی ممتاز کرے گا یہ مبنی فاسد ہے کیونکہ جو بعض ما عدا سے ممتاز کرے گا وہ تشخص نہیں ہوگا لہذا دو تشخص مختلط کی صورت بھی باطل ہو گئی کیونکہ ایک تشخص خارجی سے جب جمیع ما عدا سے امتیاز حاصل ہو گیا تو تشخص ذہنی سے اگر امتیاز حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا اور اگر امتیاز حاصل نہ ہو تو وہ تشخص نہیں ہے تو خلاف مفروض لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں پس ایک شخص کا دو تشخص کے ساتھ متشخص ہونا مطلقا باطل ہے ۱۲ ۔ **قولہ** تشخص الشئی الخ یعنی مطلقا تشخص خواہ خارجی ہوں یا ذہنی ہوں ۱۲

قولہ فیلزم الخ یعنی جب جمیع ما عدا سے تشخص خارجی کے ذریعہ امتیاز حاصل ہو چکا ہے تو تشخص ذہنی کے ذریعہ اگر امتیاز حاصل ہوگا تو امتیاز حاصل شدہ دوبارہ حاصل ہوگا یہی تحصیل حاصل ہے ۔ بعض اعاظم نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ محقق سندیلی کے کلام سے تحصیل حاصل لازم نہیں آتا اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ تشخص خارجی کے ذریعہ صرف اشخاص خارجیہ اور دوسری اشیاء کے صور ذہنیہ سے امتیاز حاصل ہوگا اور تشخص ذہنی کے ذریعہ اس شئی کے ان صور ذہنیہ سے جو دوسروں کے اذہان میں حاصل ہیں امتیاز ہوگا تو تحصیل حاصل نہیں ہوگا مگر یہ اعتراض بے محل ہے اس لئے کہ جب تشخص کی حقیقت ہی یہ ہے کہ تمام ما عدا سے ممتاز کر دے تو بعض ما عدا سے امتیاز کو تشخص خارجی کے ساتھ مخصوص کرنا اور بعض ما عدا سے امتیاز کو تشخص ذہنی کے ساتھ مخصوص کرنا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے ۱۲

وحینئذ یظھر فساد ما زعم البعض من ان یکون الواجب لذاتہ بحسب وجودہ وتشخصہ الخارجی واجبا بالذات ویکون بحسب التشخص ممکنا بالذات نعم تعدد التشخصات الذھنیۃ او الخارجیۃ او المختلطۃ من القبیلتین انما یعقل للطبائع الکلیۃ فیحصل بھا الامتیاز فی ضمن شخص بواسطۃ تشخصہ عن جمیع ما عداہ

ترجمہ اور اس وقت (محقق سندیلی کے قول کا) فاسد ہونا ظاہر ہو گیا ۔ کہ واجب لذاتہ اپنے وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہوں اور تشخص ذہنی اور وجود ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہوں (یہ محقق سندیلی کا قول ہے) ہاں تشخصات کا تعدد خواہ ذہنی ہوں یا خارجی یا دونوں جانب مخلوط ہوں (یعنی بعض تشخص ذہنی ہوں ۔ اور بعض تشخص خارجی ہوں) تو یہ طبائع کلیہ کے لئے جائز ہیں ۔ پس (طبائع کلیہ کو) ان کے ذریعہ امتیاز حاصل ہوتا ہے ۔ تشخص کے

ضمن میں اس کے تشخص کیوجہ سے تمام ماسوا ر سے ۔

تشریح قولہ وحینئذ الخ یعنی جب شخص واحد کے لئے دو تشخص مطلقاً باطل ہوگئے تو وہ دو تشخص کے جواز پر محقق سندیلی کا زعم جو مبنی ہے وہ زعم بھی باطل ہوگیا کیونکہ مبنی علی الفاسد فاسد ہوتا ہے محقق سندیلی کا زعم یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اپنے وجود خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات اور مستغنی عن الغیر ہیں اور وجود ذہنی اور تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہیں کیونکہ تشخص ذہنی حال فی الذہن ہوتا ہے اور حال محل کا محتاج ہوتا ہے اور اصلیت احتیاج الی الغیر مستلزم امکان ہے اور اس میں کوئی محذور نہیں ہے کیونکہ وجوب ذاتی کے منافی وہ امکان ہے جو وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہو، اور یہاں وجود ذہنی اور تشخص ذہنی کے اعتبار سے امکان لازم آتا ہے ۔ جو وجوب ذاتی کے منافی نہیں ہے زعم چونکہ واجب تعالیٰ کے دو تشخص کے ساتھ متشخص ہونے پر مبنی ہے جس کا ابطال ہو چکا ہے لہذا زعم بھی باطل ہے ۱۲

قولہ ممکنا بالذات الخ اس لئے کہ تشخص ذہنی کا محتاج ہے اور جو شئی محتاج الی الغیر ہو وہ ممکن بالذات ہے ۔

قولہ نعم تعدد التشخصات الخ یہاں سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیتے ہیں ۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مطلقاً تشخصات کے تعدد کا ابطال غیر مسلم ہے اس لئے کہ طبائع کلیہ متعدد تشخصات خارجیہ اور تشخصات ذہنیہ ہوتے ہیں کیونکہ طبائع کلیہ کے لئے افراد خارجیہ اور ذہنیہ متعدد ہوتے ہیں اور یہ تمام افراد کے لئے متعدد تشخصات بھی ہیں جن کی وجہ سے وہ افراد ماعدا سے ممتاز ہوتے ہیں اور ان تمام افراد کے ضمن میں طبیعت کلیہ موجود ہوتی ہے تو طبیعت کلیہ ہر ایک فرد کے ضمن میں ان افراد کے تشخصات کے ساتھ متشخص ہوتی ہے مثلاً انسان زید کے ضمن میں زید کے تشخص کیوجہ سے تمام ماعدا سے ممتاز ہوتی ہے اور عمرو کے ضمن میں عمرو کے تشخص کے ذریعہ تمام ماعدا سے ممتاز ہوتا ہے علی ہذا القیاس انسان کا تصور اگر زید کرے تو انسان کی صورت جو ذہن میں ہے وہ اپنی خاص تشخص ذہنی کیوجہ سے تمام ماعدا سے ممتاز ہوگی اور اسی انسان کا اگر عمرو تصور کرے تو انسان کی صورت جو عمرو کے ذہن میں ہوگی وہ دوسرے خاص تشخص ذہنی کی وجہ سے جمیع ماعدا سے ممتاز ہوگی تو ایک ماہیت کلیہ کے لئے متعدد تشخصات خارجیہ اور ذہنیہ ہونے اور ہر ایک تشخص سے امتیاز بھی حاصل ہوا اور تحصیل حاصل محال بھی لازم نہیں آیا تو اسی اشکال کا یہاں سے جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارا مقصود طبائع کلیہ کے تشخصات کا تعدد باطل کرنا نہیں ہے بلکہ ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ ہمارا مقصود متشخص معین کے تشخصات متعددہ کو باطل کرنا ہے طبائع کلیہ کے تشخصات کا تعدد ہمارے مقصود کو مضر نہیں ہے کیونکہ گفتگو واجب تعالیٰ کے تشخص کے بارے میں ہے اور واجب تعالیٰ کلی نہیں ہے اس لئے کہ متعدد تشخص ہوں ۱۲ ۔

قولہ المختلط الخ یعنی بعض تشخص خارجی اور بعض تشخص ذہنی یہ تعدد بھی ماہیت کلیہ کے لئے ممکن ہے اور تشخص واحد کے لئے ممکن نہیں ہے ۱۲ اسلام الحق اعظمی ۔

۴ ویحصل الامتیاز الاخر کذالک فی ضمن شخص آخر فھذ الامتیاز للاشخاص بالذات وللطبائع بالعرض فان قلت ھذا البیان ینفی سبیل حصول الاشخاص الخارجیۃ فی الاذھان فکیف سبیل العلم بھا اما بالخواص المختصۃ او بحصول طبایعھا الکلیۃ فی الذھن مع حصول تشخص ذھنی لھا مماثل للتشخص الخارجی وحینئذ یکون الشخص الذھنی المماثل فی الحقیقۃ للتشخص الخارجی کاشفا لہ فیستحفظ سبیل حصول الاشیاء بانفسھا ای بماھیتھا الکلیۃ بقدر الامکان وبقی مطالبۃ البرھان علی ان وجود الواجب وتشخصہ عین ذاتہ ۔

ترجمہ:- اور اسی طرح دوسرا امتیاز حاصل ہوتا ہے دوسرے شخص کے ضمن میں تو یہ بالذات اشخاص کا امتیاز ہوگا ۔ اور بالعرض طبائع کلیہ کا پس اگر تو اعتراض کرے کہ یہ بیان نفی کرتا ہے (باطل کرتا ہے) اشخاص خارجیہ کے حصول فی الذہن کو (یعنی اس بیان سے معلوم ہوتا ہے ۔ تشخص خارجی ذہن میں حاصل نہیں ہوتا) تو پھر ان کے علم کا کیا طریق ہے الجواب میں کہوں گا کہ اشخاص کے علم کی سبیل کی دو صورتیں ہیں ، یا خواص مختصہ کے ذریعہ (ان کا علم ہوگا) اور یا ان کے طبیعۃ کلیہ ذہن میں حاصل ہو اور اس کے ساتھ اس کا تشخص ذہنی بھی حاصل ہو ۔ جو تشخص خارجی کے مشابہ ہو تو اس صورت میں تشخص ذہنی جو حقیقت میں تشخص خارجی کے مماثل ہے اس کیلئے کشف (حصول علم) کا سبب بنے گا ۔ پس (اس طریقہ پر) حصول اشیاء بانفسہا کی سبیل (قول) یعنی ماہیت کلیہ کے ساتھ بقدر امکان محفوظ کیا جاسکتا ہے اور (ابھی) دلیل کا مطالبہ باقی ہے اس (دعوی) پر کہ واجب تعالیٰ اور اس کا تشخص عین ذات ہے ۔

تشریح:- حصول اشیاء بانفسہا کے مشہور معنی یہ ہیں کہ شخص خارجی اپنے خارجی تشخص کیساتھ بعینہ ذہن میں حاصل ہو لیکن اگر طبیعۃ کلیہ ذہن میں حاصل ہو اور ذہنی تشخص کے ساتھ ذہن میں متصف ہو تو اس صورت میں اشخاص خارجیہ بعینہ ذہن میں حاصل نہ ہوں گے ۔ تو مشہور معنی کے اعتبار سے حصول اشیاء بانفسہا کا قول صادق نہ آئے گا ۔ تو شارح ملا حسن نے کہا حصول اشیاء بانفسہا سے مراد یہ ہے کہ بقدر امکان حصول اشیا بانفسہا مراد ہے ۔ کیونکہ تشخص خارجی کے ساتھ تشخص خارجی کا ذہن میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے ۔ اس لئے حصول بانفسہا سے حصول

اشیاء بماہیتہا مراد لیا جائے گا ۔

قولہ کذالک الخ یعنی ماہیت کلیہ کے دو تشخص کے ضمن میں ماعدا سے دو امتیاز حاصل ہونگے ہر ایک امتیاز اشخاص کے لئے بالذات ہے کیونکہ بلاواسطہ تشخص کو ممتاز کرتا ہے اور چونکہ تشخص کے ضمن میں ماہیت کلیہ پائی جاتی ہے تو وہ امتیاز کلی کی طرف بھی بالعرض منسوب ہوگا تو کلی کے لئے متعدد امتیاز ہوئے جو متعدد تشخصات کے ذریعہ حاصل ہوئے اور چونکہ واجب تعالیٰ تشخص محض ہیں ان کے لئے ماہیت کلی نہیں ہے اس لئے واجب تعالیٰ کے لئے متعدد تشخص نہیں ہو سکتے ۱۲

قولہ فان قلت الخ یہاں سے اس امر پر کہ شخص واحد کے لئے دو تشخص باطل ہیں نقض وارد کرتے ہیں کہ یہ مقدمہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مقدمہ کی وجہ سے ایک محذور لازم آتا ہے وہ یہ کہ اشخاص خارجیہ کے علم کا دروازہ بند ہو جاتا ہے حالانکہ اشخاص خارجیہ اور جزئیات مادیہ کا علم ہوتا ہے اور جزئیات اور اشخاص کے حصول فی الذہن کا دروازہ کھلا ہوا ہے ۱۲

قولہ ینسد سبیل الخ یعنی چونکہ باری تعالیٰ کے حصول فی الذہن کی نفی کی دلیل تمام جزئیات خارجیہ کے حصول فی الذہن پر جاری ہو سکتی ہے لہذا اشخاص خارجیہ کے علم کی کوئی سبیل نہیں ہوگی دلیل کے اجزاء کی تقریر یہ ہے کہ اگر کوئی متشخص خارجی ذہن میں حاصل ہو تو لامحالہ ذہن میں تشخص ذہنی کے ساتھ متشخص و معین ہوگا تو یہ تشخص ذہنی یا مفید للامتیاز ہوگا یا نہیں ہوگا شق ثانی خلاف مفروض ہے کیونکہ جس کو تشخص فرض کیا گیا ہے وہ تشخص ہی نہیں ہوگا اور شق اول میں تحصیل حاصل لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں ہے لہذا اشخاص خارجیہ کے علم کا دروازہ بند ہونا لازم آئے گا حالانکہ کھلا ہوا ہے ۱۲

قولہ قلت الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشخاص خارجیہ کے علم کا دروازہ بند نہیں ہوگا بلکہ اس کے ذہن میں حاصل ہونے کی دو صورت ہے اور دونوں صورتیں اشخاص خارجیہ کے علم وانکشاف کے لئے کافی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اشخاص خارجیہ کے خواص مختصہ ذہن میں حاصل ہوں اور ان کے ذریعہ اشخاص کا امتیاز جمیع ماعدا سے ہو جائے یہی اشخاص کا من حیث تعین علم ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اشخاص خارجیہ کی ماہیت نوعی جو ان کے ضمن میں موجود ہے ذہن میں حاصل ہو اور ذہن میں حاصل ہونے کے بعد ایسے تشخص ذہنی کے ساتھ متشخص ہو جو تشخص خارجی کے مشابہ ہو تو یہ متشخص ذہنی متشخص خارجی کے مشابہ ہوگا اور مشابہت کی وجہ سے متشخص خارجی کا انکشاف اور علم ہو جائے مثلاً زید کے ضمن میں ماہیت کلیہ انسانیہ موجود ہے وہ ذہن میں حاصل ہو اور تشخص ذہنی کے ساتھ جو تشخص خارجی کے مشابہ ہے متصف ہو تو اس کی وجہ سے زید کا انکشاف ہو جائیگا ۱۲ ۔

قولہ بحصول طبائعہا الخ یہ علم بالکنہ کی صورت ہے اور خواص مختصہ کے ذریعہ علم بالوجہ کی صورت ہے ۱۲ ۔

قولہ وعینذا الخ یعنی جب تشخص ذہنی اور تشخص خارجی میں مشابہت ہوگی ۱۲

قولہ فیستحفظ الخ غیر متبادر معنی پر محمول کرنے کا عذر ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن کا متبادر معنی یہ ہے کہ تشخص خارجی بعینہ مع تشخص خارجی کے ذہن میں حاصل ہو اور جب طبائع کلیہ ذہن میں حاصل ہوں گی اور تشخص ذہنی کے ساتھ متصف ہوں گی تو بعینہ اشخاص خارجیہ ذہن میں حاصل نہیں ہوں گے تو حصول اشیاء بانفسہا فی بالمعنی المتبادر کا تحقق نہیں ہوگا تو اس وجہ سے یہ عذر کیا کہ حصول اشیاء بانفسہا سے مراد حصول اشیاء بانفسہا بقدر الامکان ہے چونکہ تشخص خارجی مع تشخص خارجی کے ذہن میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے لہذا حصول اشیاء بانفسہا کا معنی حصول اشیاء بماہیتہا مراد لیا جائے گا ۱۲

قولہ بقی المطالبہ الخ چونکہ واجب تعالیٰ کے تصور بکنہہ کا بطلان موقوف ہے واجب تعالے کے وجود اور تشخص کے عین ذات ہونے پر اور شارح نے شروع بحث میں اس کا دعوی بھی کیا تھا اس لئے یہاں سے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں تاکہ دعوی بلا دلیل نہ ہو ورنہ غیر مسموع ہوگا اور دلیل بھی تام نہ ہوگی مگر یہ دلیل متکلمین کے مسلک پر پھر بھی تام نہیں ہے اس لئے کہ یہ دلیل حصول فی الذہن پر موقوف ہے اور متکلمین حصول اور وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں متکلمین کے نزدیک علم ایک نسبت کا نام ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہوتی ہے تو شارح کی دلیل اور اکثر دلیلیں جو اس مطلوب پر قائم کی گئی ہیں حصول فی الذہن پر موقوف ہیں لہذا کوئی بھی تام نہیں ہوگی ۱۲

وبیانہ ان التشخص الخاص والوجود کذلک لو لم یکن عینالہ تعالیٰ لکان اما جزء او زاید اوالاول باطل لما مر سابقا والثانی ایضا باطل فان الزاید یتاتی فیہ احتمالات ثلثۃ اما ان یکون قایما منضما اومنتزعا او امرا منفصلا والانفصال ظاھر البطلان

ترجمہ (واجب تعالیٰ کے وجود کے عین ہونے کا) بیان یہ ہے کہ تشخص خاص اور وجود خاص اگر باری تعالیٰ کا عین نہ ہوں گے۔ تو یہ جزء ہوں گے یا ذات سے خارج اور زائد ہوں گے۔ اول صورت باطل ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا (یعنی لایحد کے ذیل میں تحدید حقیقی کی نفی ثابت کر چکے ہیں۔) اور ثانی (صورت) بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ (وجود اور تشخص اگر) ذات سے خارج اور ذات سے زائد ہوں گے تو اس میں تین احتمال حاصل ہوتے ہیں ۱۔ ذات کے ساتھ قائم منضم ہوں گے۔ ۲۔ ذات سے انتزاع کئے گئے ہوں گے ۳۔ ذات سے امر منفصل

ہوں گے منفصل ہونا ظاہر البطلان ہے ۔

تشریح **قولہ** وبیانہ الخ واجب تعالیٰ کے وجود کی عینیت کی یہ دلیل شیخ نے شفاء میں بیان کی ہے اور بہت سے علماء نے اس دلیل پر اعتماد کیا ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے وجود کے متعلق تین احتمالات ہیں ۱ عین ذات ہے ۲ یا جزء ذات ہے ۳ یا زائد علی الذات ہے اخیر کے دو احتمال باطل ہیں ۔ لہٰذا اول معین اور مطلوب ہے احتمال ثانی کا بطلان تو ماسبق سے معلوم ہوگیا کیونکہ لایحد کی شرح میں باری تعالیٰ کے اجزاء کا ابطال کیا گیا ہے لہٰذا وجود کا جزء ہونا باطل ہوگیا یا تیسرا احتمال تو اس میں بھی تین احتمالات ہیں یعنی امر منضم یا منتزع یا امر منفصل ہوگا منفصل ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ وجود اور تشخص ذات پر محمول ہوتے ہیں ۔ اور امر منفصل محمول نہیں ہوا کرتا اور منضم اور منتزع ہونا تو دونوں کی بطلان کی وجہ یہ ہے کہ قیام انضمامی اور انتزاعی امام بہ کی طرف قائم کے احتیاج کو مستلزم ہے کیونکہ قائم ما قام بہ کی صفت ہوتی ہے اور صفت موصوف کی طرف کرتی ہے لہٰذا جو چیز محتاج ہوگی ممکن ہوگی لہٰذا وجود اور تشخص کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور ممکن کے لئے علت ضروری ہے تو وجود اور تشخص کی علت یا واجب تعالیٰ کی ذات ہوگی یا غیر ذات علت ہوگی اخیر صورت میں باری تعالیٰ کا اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور یہ اجتماع متنافیین ہونے کی وجہ سے محال ہے لہٰذا وجود اور تشخص کی علت واجب تعالیٰ کی ذات ہوگی اور چونکہ علت کا وجود معلوم سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا واجب تعالیٰ کی ذات کا وجود مقدم ہوگا اس وجود پر جو معلول ہے تو اگر یہ دونوں وجود یعنی وہ وجود جو مرتبہ علت میں ہے اور وجود معلول متحد ہیں تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا یہ محال ہے اور اگر یہ دونوں متغائر ہیں تو جو مرتبہ علت میں ہے اس کے متعلق کلام کیا جائیگا کہ عین ذات ہے یا غیر ذات ہے تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل بھی محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہے لہٰذا زائد کی تمام شقیں باطل ہوگئیں تو زائد علی الذات ہونا باطل ہوگیا پس وجود اور تشخص کا عین ذات ہونا ثابت ہوگیا اور یہی مطلوب ہے ۱۲

قولہ کذالک الخ یعنی وجود خاص تشخص اور وجود کو خاص کے ساتھ اس وجہ سے مقید کیا کہ عینیت کی بحث میں تشخص و وجود خاص ہی مراد ہے ۱۲

قولہ قائماً منضما الخ قیام انضمامی میں یہ ضروری ہے کہ منضم یعنی صفت اور منضم الیہ یعنی موصوف دونوں طرف اتصاف میں موجود ہوں اور قیام انتزاعی میں یہ ضروری ہے کہ منشاء انتزاع یعنی موصوف ظرف اتصاف میں اس حیثیت سے موجود ہو کہ اس سے صفت منتزع ہو سکے جیسے آسمان سے فوقیت کا انتزاع اور منضم اور منضم الیہ کی مثال سواد اور جسم ہے ۱۲

فان الوجود والتشخص کلیهما محمولان علی الواجب تعالیٰ والمنفصل لا یحمل اصلا والقیام یستلزم احتیاج القیام الی ما قام بہ والاحتیاج ملازم للامکان والممکن یستلزم العلۃ فوجود الواجب یستلزم ان یکون لہ علۃ ولا تکون غیرہ تعالیٰ والا لم یکن الواجب واجبا ولا یکون العلۃ نفس ذات الواجب من حیث ھی ھی فان العلۃ من خواص الوجود فالوجود الذی بحسبہ یکون علۃ لوجودہ اما ان یکون عین الوجود المعلول فیلزم الدور او غیرہ فیلزم التسلسل ھذا اذا قرء لا یتصور علی صیغۃ المجھول و لو قرئ علی صیغۃ المعلوم

ترجمہ: اس لئے کہ وجود اور تشخص دونوں واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں ۔ حالانکہ (قاعدہ ہے کہ) منفصل بالکل محمول نہیں ہوتا کیونکہ قائم ہونا ما قام بہ کی طرف محتاج ہونے کو مستلزم ہے ۔ (جو چیز کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو قائم ہونے والی شئی جس شئی کے ساتھ قائم ہے یعنی ما قام بہ کی طرف محتاج ہوتی ہے اور احتیاج (محتاج ہونا) امکان کو مستلزم ہے ۔ (یعنی محتاج ہوتا ہے ۔ وہ لازمی طور پر ممکن ہوتا ہے نیز ممکن (اپنے وجود میں) علت کا مستلزم (محتاج) ہوتا ہے ۔ پس واجب تعالیٰ کا وجود مستلزم ہے کہ اس کیلئے علت ہو اور (علت) واجب تعالیٰ کا غیر نہیں ہو سکتا ۔ ورنہ واجب تعالیٰ واجب نہ رہیں گے (بلکہ ممکن محتاج علت ہوں گے) اور (نیز) واجب تعالیٰ کی ذات من حیث ہی ہی (بھی) علت نہیں ہو سکتی ۔ کیونکہ علت وجود کے خواص میں سے ہے پس وہ وجود جس کی بنا پر ذات اپنے وجود کی علت ہوگی یا ذات معلول کے وجود کا عین ہوگی ۔ تو دور لازم آئیگا ۔ یا غیر ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا ۔ یہ بیان اس صورت میں ہے جب لا یتصور کو مجہول پڑھا جائے

تشریح: **قولہ** محمولان الخ یعنی وجود اور تشخص دونوں واجب پر محمول ہوتے ہیں الواجب موجود والواجب متشخص ۱۲ **قولہ** والمنفصل لا یحمل الخ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ حمل سے اگر حمل بالاشتقاق مراد ہے تو یہ مسلم ہے کہ وجود اور تشخص محمول ہوتے ہیں مگر کبریٰ یعنی المنفصل لا یحمل غیر مسلم ہے کیونکہ منفصل کا حمل بالاشتقاق ہوتا ہے جیسے الجسم متمکن اور حمل سے حمل بالمواطاۃ مراد ہے تو صغریٰ یعنی الوجود والتشخص محمولان غیر مسلم ہے کیونکہ الواجب وجود اور الواجب تشخص صحیح نہیں ہے اور جو لوگ عینیت کا انکار کرتے ہیں وہ حمل بالمواطاۃ کیسے تسلیم کر سکتے ہیں ۱۲

قولہ والاحتیاج الخ یعنی جب وجود زائد اور ذات واجب کے ساتھ قائم ہوگا تو جیسے صفت موصوف کی طرف محتاج ہوتی ہے وجود بھی ذات واجب کی طرف محتاج ہوگا اور جب وجود محتاج ہوگا تو ممکن ہوگا کیونکہ احتیاج اور امکان میں تلازم ہے اس مقدمہ پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ ۔

احتیاج اور امکان میں لزوم اس وقت ہوگا جب محتاج موجود خارجی ہو اور وجود موجود ذہنی ہو لہذا وجود محتاج ہونے کے باوجود ممکن نہیں ہوگا اس اعتراض کا جواب دو طرح دیا گیا ہے اول یہ کہ موجود ذہنی وجود مصدری ہے اس میں کلام نہیں ہے بلکہ وجود خاص جو وجود اصلی اور نفس الامری ہے اس میں کلام ہے ثانی یہ کہ لزوم بین الاحتیاج والامکان کو صرف اسی صورت کے ساتھ خاص کر دیتا جس میں محتاج موجود خارجی ہو غیر مسلم ہے ۱۲

قولہ لانکون الخ یعنی جب وجود ممکن ہوا تو اس کے لئے علت کی ضرورت ہے اس کی علت ذات واجب کے علاوہ دوسری نہیں ہو سکتی ورنہ واجب کا اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہونے کیوجہ سے ممکن ہونا لازم آئے گا یہ محال ہے اور اگر واجب تعالیٰ کی ذات وجود کے لئے علت ہو تو چونکہ علیت خواص وجود ہے اس لئے وجود معلول سے پہلے وجود لازم آئے گا اس مقدمہ پر کہ علیت خواص وجود سے ہے اعتراض ہے کیونکہ لوازم ذات کے لئے ذات مقتضی اور علت ہوتی ہے اور لوازم ذات وجود ذات پر مقدم ہوتی ہے نیز ممکن کی ذات امکان کے لئے مقتضی اور علت ہے تو اگر علت کے لئے وجود مقدم ضروری ہو تو ممکن کا وجود امکان سے مقدم ہوگا و ہو ظاہر البطلان ۱۲ اسلام الحق اعظمی ۔

قولہ اما ان یکون الخ یعنی اگر ذات واجب وجود کے لئے علت ہو تو چونکہ علت کا وجود معلول سے مقدم ہوتا ہے لہذا ذات واجب کے لئے وجود معلول سے پہلے ایک وجود ہوگا تو یہ وجود دو حال سے خالی نہیں یا عین وجود معلول ہوگا یا غیر شق اول میں دور لازم آئے گا کیونکہ معلول ہونے کی وجہ سے موقوف ہوگا اور درجہ علت میں ہونے کیوجہ سے موقوف الیہ ہوگا تو توقف الشئی علی نفسہ لازم آئے گا یہی دور ہے اور شق ثانی میں جو وجود درجہ علت میں ہوگا لہذا اس کی علت بھی واجب تعالیٰ کی ذات ہوگی تو اس سے پہلے بھی ذات واجب کے لئے ایک وجود ہوگا علی ہذا القیاس سلسلہ غیر متناہی ہوگا تو وجودات غیر متناہیہ کا اجتماع لازم آئے گا یہی تسلسل مستحیل ہے اور دوسرا استحالہ یہ لازم آئے گا کہ ذات واحد کا موجود ہونا وجودات کثیرہ کے ساتھ لازم آئے اور یہ محال ہے

قولہ ہذا اذا قرئ الخ یعنی لا یتصور سے اللہ تعالیٰ کا تصور بالکنہ و بکنہہ کی نفی مجہول پڑھنے کی صورت میں ہوگی اور اگر لا یتصور بصیغہ معروف پڑھا جاوے تو باری تعالیٰ کے علم کے متعلق مختلف مذاہب میں سے جس کی تفصیل شارح بیان کر رہے ارسطو اور فارابی اور شیخ بو علی اور بہمنیار کے مذہب کے بطلان کے طرف اشارہ ہوگا کیونکہ ارسطو وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم صور وارتسام کے ذریعہ ہے یعنی باری تعالیٰ کا علم حصولی ہے تو مصنف نے لا یتصور سے نفی کر دیا کہ حصولی نہیں ہے بلکہ اس کا علم اپنی ذات اور صفات اور دوسری کائنات ممکنات کے متعلق حضوری ہے شارح نے علم کے متعلق مذاہب کی تفصیل اور ابطال بیان کیا ہے یہاں مختصر طور پر ایک دلیل بیان کی جاتی ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو ممکنات کا علم صور کے ذریعہ سے ہو تو خواہ وہ صورت ذات واجب میں مرتسم ہوں یا قائم بنفسہ ہوں اول کے قائل ارسطو ہیں اور ثانی کا قائل افلاطون ہیں دو حال سے خالی نہیں یا وہ صورتیں واجب لذاتہا ہوں گی یا ممکن ہوں گی شق اول

اولاً اس وجہ سے باطل ہے کہ ہم نے ممکنات کی صورتیں فرض کی ہیں تو واجب کیسے ہوسکتی ہیں ثانیاً اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر وہ صورتیں ممکن ہوں گی تو ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہوگی اور باری تعالیٰ کی ذات ان کے لئے علت ہوگی اور ان علتوں کا صدور باری تعالیٰ سے ہوگا تو خواہ وہ صورتیں قدیم ہوں یا حادث ان کے لئے وجود سے پہلے ان صورتوں کا علم ضرور ہوگا ورنہ جہل لازم آئے گا اور یہ نقائص ہیں سے ہے اور واجب تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہیں لہذا باری تعالیٰ کو ان کا علم ضرور ہوگا اور علم حصولی کی تقدیر پر ان صورتوں کا علم بھی صور کے ذریعہ ہوگا لہذا ان صورتوں کے لئے بھی صور ہوں گی جو ذات باری تعالیٰ سے صادر ہوں گی تو ان کے وجود سے پہلے ان کا علم ہوگا اور یہ علم بھی صور کے ذریعہ ہوگا اور تیسرے مرتبہ میں صور کے صور کے لئے بھی صورتیں ہوں گی اس طرح یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا اور غیر متناہی صورتوں کا اجتماع بالفعل ہوگا اور یہی تسلسل مستحیل ہے لہذا علم حضوری کی طرف انتہا ہوگی تو جب صور کی ذات کا حاضر ہونا علم کے لئے کافی ہوگا۔ ممکنات کی ذات کا حاضر ہونا بھی علم کے لئے کافی ہوگا اور یہی مطلوب ہے پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصولی نہیں بلکہ حضوری ہے اور مصنف کا لایتصور بصیغہ معروف سے یہی مدعا ہے جو ثابت ہوگیا ۱۲۔

ولو قرئ على صيغة المعلوم يكون المراد به ان علمه تعالى ليس بحصول الصورة و الارتسام كما ذهب اليه ارسطو والشيخان ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود مالم يذكر المسئلة علم الواجب التي هي من مهمات المسائل قد تحيرت فيها الاوهام ولم يأت احد بما يتعلق بقلب الاذكياء وانى مع اعتراف بعجزي فى كل باب نذكر بتوفيق الله تعالى وتأييده ما ينشط به الاذهان الصافية و يميل اليه الافهام الفائقة ولكن لغرابة المقام وضيقه لانذكر الامر ارضرورياً مختصراً موضحاً موصلاً الى المقصود فنقول ان الاقسام العقلية فى علم الواجب بالممكنات خمسة والمذاهب المعتدة الواقعة فيه عشرة فنبطل الباطل منها ونحقق الحق ونكشف فى ذيلها المقصود۔

ترجمہ اور اگر معروف کا صیغہ پڑھا جائے تو اس کی مراد یہ ہوگی (یعنی لایتصور کے معنی یہ ہونگے کہ باری تعالیٰ علم حاصل کرنے کے لئے تصور نہیں کرتے) کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذہن میں۔ صورت کے چھپ جانے کی (شکل میں) نہیں ہوتا جیساکہ اس کی طرف ارسطو اور شیخین گئے ہیں شیخین سے مراد بوعلی سینا اور ابونصر فارابی مراد ہیں اور مقصود کے چہرہ سے پردہ نہیں ہٹے گا۔ جب تک کہ واجب تعالیٰ کے علم کا مسئلہ (وضاحت سے) بیان نہیں کر دیا جاتا۔ جو اہم ترین مسائل میں سے ہے جس میں

کے کلام میں موجود ہے کما سیاتی ۱۲
قولہ المقصود الخ مصنف کا مقصود اس مقام پر واجب تعالیٰ کے لئے علم حصولی کا ابطال ہے اور جب شارح مذاہب عشرہ میں سے باطل کا ابطال کردیں گے اور حق کی تفصیل کردیں گے تو مصنف کا مقصود بھی واضح ہو جائے گا ۱۲

ھهنا اما الاحتمالات العقلية الخمسة فهي ان علمه تعالى بالممكنات اما ان يكون عين ذاته تعالى او جزءه او قائما منضما او منتزعا عنه تعالى او امرا منفصلا عنه تعالى والاحتمالات الاربعة الاخيرة باطلة فتثبت الاول اما الاول منها فلما مر من ابطال الجزء له تعالى واما الثاني فلما صح لي استحكامه وهو ان الانضمامات يجب ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم عمرو وكذلك كما يشهد به الضرورة والمعلومات غير متناهية فالعلم ايضا كذلك والمعلومات الغير المتناهية مستقبلة كانت او ماضية عند الحكيم مترتبة ترتبا زمانيا او طبعيا بالذات في سلسلة المعدات -

ترجمہ:- بہر حال پانچوں عقلی احتمالات ـ تو پس وہ یہ ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات کے ساتھ یا عین ذات ہوگا ـ یا اس کا جز ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا اس سے منتزع ہوگا یا امر منفصل ہوگا ـ اور آخری چاروں احتمالات باطل ہیں ـ پس اول احتمال ثابت ہوگیا بہر حال ان پانچوں میں سے پہلا احتمال (باطل ہے) کیونکہ باری تعالیٰ کے لیے جزء ہونے کے ابطال کا بیان گذر چکا ہے ـ اور بہر حال احتمال ثانی پس جیسا کہ اس کا مستحکم ہونا میرے نزدیک ظاہر ہے ـ اور وہ یہ ہے کہ انضمامات ضروری ہے کہ معلومات کی تعداد کے مطابق ہوں ـ کیونکہ (مثلاً) زید کا تفصیلی علم عمرو کے تفصیلی علم کے مغایر ہے جیسا کہ بداہت اس کی شہادت دیتی ہے ـ (یہ قیاس کا صغریٰ ہے) اور باری تعالیٰ کی معلومات غیر متناہی ہیں ـ تو (ان کا) علم بھی (اس طرح) غیر متناہی ہوگا ـ اور معلومات غیر متناہیہ مستقبل کی ہوں ـ یا ماضی کی حکیم (باری تعالیٰ) کے نزدیک مرتب ہیں (خواہ) یہ ترتیب زمانی ہو ـ یا طبعی ہو معدات کے طریق پر ـ

تشریح:- علم باری بالممکنات کے عقلاً پانچ احتمال ہیں ـ علم ذات باری تعالیٰ کا عین ہو ـ یا جز ہو یا قائم منضم ہو ـ یا امر منتزع ہو یا امر منفصل ہو ـ ان میں سے اول احتمال درست ہے باقی چاروں بعد والے احتمالات باطل ہیں ـ

باطل ہونے کا تفصیلی بیان :- بہر حال چاروں باطل احتمالات میں سے پہلا احتمال علم کا ذات باری تعالیٰ کا جز ہونا ہے ـ تو یہ اس وجہ سے باطل ہے ـ کہ باری تعالیٰ کے اجزاء نہیں ہیں ـ ان کے لئے اجزاء

کانہ ہونا لا یحد کے ذیل میں گذر چکا ہے۔
دوسرا احتمال۔ علم باری بالممکنات قائم منضم ہو۔ اس کے باطل ہونے کی دلیل ملاحسن کے نزدیک بہت مستحکم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ علم جب ذات کے ساتھ منضم ہوگا تو ان کا انضمام معلومات کے مطابق ہوگا نیز چونکہ زید کا تفصیلی علم عمرو کے تفصیلی علم سے جدا گانہ ہے نیز معلومات غیر متناہیہ ہیں۔ تو ان کا علم بھی غیر متناہی ہوگا۔ نیز معلومات غیر متناہیہ مستقبل میں ہوں یا ماضی میں حکیم یعنی باری تعالیٰ کے نزدیک نہایت مرتب اور منظم ہیں۔ خواہ ان کی ترتیب زمانی ہو یا طبعی اور ترتیب معداق ہو۔

قولہ الخمسۃ الخ یعنی علم واجب کے متعلق صرف عقلی احتمالات پانچ ہیں عام ازیں کے ان کی طرف کوئی جماعت گئی ہے یا نہیں ۱۲

قولہ عین ذاتہ الخ یعنی علم بالممکنات اور واجب تعالیٰ کی ذات دونوں متحد ہیں جیسے ممکنات کی صورتیں ممکنات کے لئے منشاء انکشاف ہوتی ہیں تو علم حصولی میں اسی طرح واجب تعالیٰ کی ذات تمام ممکنات کے لئے منشاء انکشاف ہے ۱۲

قولہ اما الاول منہا الخ یعنی اربعہ اخیرہ میں جو اول ہے یعنی علم کے جزء ذات ہونے کا احتمال تو اس کے بطلان کی دلیل لا یحد کی بحث میں گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ بسیط ہے ان میں کسی قسم کا جز نہیں ۱۲

قولہ واما الثانی الخ دوسرا احتمال قائم منضم ہونے کا ہے اور قیام انضمامی کے معنی پہلے حواشی میں بیان ہو چکے ہیں کہ جس ظرف میں انضمام ہو اس میں منضم اور منضم الیہ موجود ہوں اور اسی بناء پر شارح فرماتے ہیں کہ انضمامات معلومات کے مقدار میں ہوں گے کیونکہ جتنے علوم ہوں گے اور قیام انضمامی میں منضم کا وجود ضروری ہے اور علوم کی تعداد معلومات کی تعداد کے برابر ہے اور معلومات غیر متناہی ہیں تو علوم بھی غیر متناہی ہوں گے تو منضمات غیر متناہی ہوئے اور ظاہر ہے کہ معلومات میں ترتیب بالذات پائی جاتی ہے بعض میں ترتیب زمانی اور بعض میں ترتیب طبعی پائی جاتی ہے اور جب معلومات میں ترتیب طبعی یا زمانی بالذات ہے تو ان کے علوم میں بھی ترتیب بالعرض پائی جائے گی تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ تسلسل ہے جو برہان تطبیق اور تضائف سے باطل ہے اور ان دونوں دلیلوں کی تقریر شارح کے کلام میں صراحۃً آئے گی لہٰذا شق انضمام مستلزم محال ہونے کی وجہ سے باطل ہوگیا ۱۲

قولہ سنح لی الخ سنوح کے معنی لغت میں شکار کا داہنی طرف سے آنا اور چونکہ شکاری کا داہنی طرف سے آتا ہے تو اس پر نشانہ خطا نہیں کرتا اس لئے سنح کا لفظ کامیابی کے موقع پر مستعمل ہوتا ہے ۱۲

قولہ علی وجہ التفصیل الخ علم اجمالی میں ہر چیز مبہم ہوتی ہے لہٰذا متعدد اشیاء ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتیں اور علم تفصیلی میں امتیاز تام ہوتا ہے تو چونکہ باری تعالیٰ کا علم اجمالی بھی مثل تفصیلی کے ہے لہٰذا اس کے علم میں ہر چیز ممتاز اور متغایر ہوگی

قولہ یشہد بہ الضرورۃ الخ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ یہاں ضرورۃ کی شہادت معتبر نہیں دلیل پیش کرنی چاہئے۔

قولہ غیر متناہیۃ الخ معلومات کا غیر متناہیہ ہونا متفق علیہ ہے حکماء کے نزدیک تو اس وجہ سے کہ عالم قدیم ہے اور انواع بھی قدیم ہیں افراد اگرچہ حادث ہیں مگر غیر متناہی ہونے کی وجہ سے انواع قدیم ہیں اور افراد غیر متناہی ہیں تو معلومات بھی غیر متناہیہ ہوئے اور متکلمین کے نزدیک اگرچہ عالم حادث ہے مگر مقدورات غیر متناہی ہیں اس وجہ سے معلومات بھی غیر متناہیہ ہوئے ۱۲

قولہ المعلومات الخ چونکہ حکماء کے نزدیک تسلسل کے ابطال کی دلیلیں جاری ہونے کیلئے شرائط ہیں کہ امور غیر متناہیہ مجتمعۃ موجود ہوں اور ان امور غیر متناہیہ میں ترتیب بھی ہو خواہ ترتیب بالذات ہو یا بالعرض ہو ایسی ترتیب ضروری ہے جس کی وجہ سے اول وثانی وثالث الی غیر النہایۃ متعین ہو سکے لہذا غیر متناہی امور کا اجتماع ثابت کرنے کے بعد یہاں سے ترتیب ثابت کرتے ہیں معلومات میں ترتیب زمانی اور ترتیب طبعی پائی جاتی ہے ترتیب زمانی تو ظاہر ہے کہ بعض معلومات کے وجود کا زمانہ مقدم ہے اور بعض کا زمانہ موخر ہے اور ترتیب طبعی اس وجہ سے ہے کہ معلومات بعض بعض کے لئے علت ہیں اور محتاج الیہ کا تقدم محتاج پر طبعی ہے اور جب معلومات میں ترتیب بالذات ہے تو ان کے علوم میں ترتیب بالعرض ہوگی لہذا برہان تسلسل کی دونوں شرطیں متحقق ہو گئیں ۱۲

قولہ عند الحکیم الخ بعض لوگوں نے حکیم سے مراد حکماء لیا ہے جو متکلمین کے مقابلہ میں ہیں اور بعض نے حکیم سے باری تعالیٰ کی ذات مراد لیا ہے ۱۲ قولہ المعلات اس کی تشریح صفحہ ۴۱ پر

فیکون علومہا مترتبۃ بالعرض بحیث یتعین الاول وھو علم یتعلق بالحادث الیومی والثانی وھو علم یتعلق بالحادث بالغد ھکذا الی غیر النہایۃ والتسلسل فی الامور الغیر المتناھیۃ الموجودۃ بالفعل المرتبۃ ولو بالترتب العرضی بحیث یتعین الاول والثانی والثالث الی غیر ذلک باطل بالتطبیق والتضایف وایضا یکون الامر المنضم حینئذ اول المعلومات وقد تقرر فی مدارکھم انہ یکون اقوی فی الممکنات و ھو اضعف فانہ حینئذ یکون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا سیما اذا کان صورا مرتسمۃ فان الوجود الذھنی اضعف من الخارجی مطلقا۔

ترجمہ: پس ان (معلومات غیر متناہیہ مرتبہ کے) علوم بھی مرتب ہوں گے اس طور پر کہ علم اول متعین ہوگا۔ یہ وہ علم ہے جو آج کے واقعہ سے متعلق ہے اور ثانی اور وہ ایسا علم ہے جو کل

آئندہ سے متعلق ہوگا (اول، ثانی، ثالث کی ترتیب پر) اس طرح سلسلہ علم غیر نہایہ تک پہونچے گا۔ اور تسلسل غیر متناہیہ جو بالفعل موجود ہوں۔ اور مرتب ہوں خواہ ترتیب عرضی ہی کیوں نہ ہو۔ اس طور پر کہ اول، ثانی، ثالث، رابع، خامس وغیرہ متعین ہوں یہ تسلسل باطل ہے۔ برہان تطبیق اور برہان تضائف سے۔ اور نیز امر منضم ایسی صورت میں اول معلوم ہوگا اور ان کے اپنے اصول پر یہ طے شدہ ہے کہ وہ تمام ممکنات میں اقوی ہوتا ہے حالانکہ یہاں سب سے زیادہ اضعف ہے کیونکہ وہ اس وقت وہ ایسا عرض ہوگا جو قائم بالمحل ہوگا۔ اور تمام اعراض وجود میں ضعیف ہوتے ہیں اور خاص کر جب کہ وہ (یعنی اعراض) صور مرتسمہ ہوں۔ (یعنی وہ صورتیں جو ذہن میں چھپ گئی ہوں) اس لئے کہ وجود ذہنی خارجی وجود کے مقابلے میں زیادہ ضعیف ہوتا ہے مطلقاً۔

تشریح:- پس باری تعالیٰ کے جمیع علوم بالعرض متعین ہوں گے اس طور پر کہ پہلے اول متعین ہوگا اور یہ ایسا علم ہے جو آج کے واقعہ سے متعلق ہوگا۔ اور ثانی یہ علم کل آئندہ کے علم متعلق ہوگا۔ اسی طرح ثالث، رابع، خامس کی ترتیب غیر نہایہ تک جاری ہوگی۔ اور امور غیر متناہیہ جو بالفعل موجود اور مرتب ہوں اگرچہ ترتیب عرضی ہی کیوں نہ ہو جس طرح اول ثانی، ثالث وغیرہ متعین ہیں برہان تطبیق اور برہان تضایف دونوں سے باطل ہے۔ نیز دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے۔ کہ امر منضم تمام معلومات میں اول معلوم ہوگا۔ جب کہ مناطقہ کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ اول معلوم تمام ممکنات میں سب سے اقوی ہوتا ہے۔ وہی معلوم یہاں پر سب سے اضعف ہے کیونکہ وہ عرض ہے۔ جو قائم بالمحل ہے۔ اور اعراض وجود میں ضعیف ہوتے ہیں۔ خاص کر جب ایسی صورتیں ہوں جو ذہن میں مرتسم ہوں تو ان کا وجود اور زیادہ کمزور ہوتا ہے۔ اس لئے وجود ذہنی وجود خارجی کے مقابلے میں کمزور ہوتا ہے۔

بقیہ صفحہ ۵۷ المعدات کی تشریح:۔ **قولہ** المعدات الخ معد۔ اس کو کہتے ہیں جس کے عدم بعد الوجود کو معلوم کے وجود میں دخل ہو جیسے حرکت کسی خاص مکان میں پہونچنے کے لئے تو جب تک حرکت موجود ہو کر معدوم نہیں ہوگی وصول الی المکان خاص حاصل نہیں ہوگا دراصل علت معدہ معلول کی استعداد پیدا کرتی ہے اور معلول کی قبول کرنے کی قوت کو استعداد کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ قوت فعل کے ساتھ جمع نہیں ہوتی دوسری مثال علت معدہ کی پہلا قدم دوسرے قدم کے لئے علت معدہ ہے جب تک پہلا قدم موجود ہو کر معدوم نہیں ہوگا دوسرا قدم موجود نہیں ہوسکتا ۱۲

قولہ الموجودة بالفعل الخ ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ کے علوم غیر متناہیہ موجود بالفعل ہیں کیونکہ اگر باری تعالیٰ کے تمام علوم موجود بالفعل نہ ہوں تو باری تعالیٰ کی طرف جہل کی نسبت لازم آئے گی ۱۲

قولہ ایضا بکون الخ یہاں سے شق انضمام کے ابطال کی دوسری دلیل بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کا علم تصور کے ذریعہ ہو تو چونکہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں ان سے افعال کا صدور بالاضطرار نہیں ہے اس لئے جب عقل اول کے پیدا کرنے کا ارادہ فرمائیں گے تو عقل اول کا علم اس سے پہلے پیدا ہوگا لہذا عقل اول کی صورت اول معلومات ہوگی اور یہ حکماء کے نزدیک ثابت شدہ ہے کہ معلول اول تمام ممکنات میں اقویٰ ہوتا ہے اور جب معلول اول عقل اول کی صورت ہوگی تو معلول اول کا اضعف ہونا لازم آئے دو وجہ سے اول اس وجہ سے کہ صورت اعراض میں سے ہے اور اعراض کا وجود معروض کے تابع ہوتا ہے لہذا اضعف ہوگا۔ ثانی اس وجہ سے کہ صورت علمیہ کا وجود ذہنی ہوتا ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی سے اضعف ہوتا ہے لہذا صورت علمیہ میں معلول اول ہونے کی صلاحیت نہیں ہے پس باری تعالیٰ کا علم قائم منضم ہونا باطل ہے ۱۲

قولہ اقوی الخ معلول اول کے اقوی اور اشرف معلولات ہونے کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ اگر اول معلولات اقوی نہ ہوں تو تین احتمالات ہیں اور تینوں باطل ہیں لہذا اول معلولات کا اقوی ہونا ثابت ہے تفصیل یہ ہے کہ اگر اول معلولات اقوی نہ ہو تو اقوی کا صدور اول معلولات کے ساتھ اسی درجہ میں ہوگا۔ یا اول معلولات کے بعد ہوگا یا اقوی کا صدور باری تعالیٰ سے بالکل نہیں ہوگا احتمال اول کی بنا پر ایک درجہ میں واحد سے متعدد امور کا صدور لازم آئے گا اور یہ بمقتضا الواحد لایصدر عنہ الا الواحد حکماء کے نزدیک باطل ہے۔ ثانی احتمال کی بنا پر علت کا معلول سے اددن ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ معلول اول معلولات ثانیہ وثالثہ وغیرہ کے لئے علت ہوتا ہے تو معلول اول جو اضعف ہے اقوی کے لئے علت ہونا لازم آئے گا یہ باطل ہے اور احتمال ثالث کی بنا پر چونکہ عدم علت عدم علت ہوتی ہے لہذا معلول اقوی کا عدم اس کی علت کے عدم کی وجہ سے ہوگا تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ اقوی کیلئے علت نہیں ہیں تو معلول اقوی کا وجود مقتضی ہوگا کسی دوسرے علت کا واجب تعالیٰ کے علاوہ یہ توحید کے خلاف ہے لہذا اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا جب معلول اول کے اقوی نہ ہونے کی تینوں شقیں باطل ہوگئیں تو معلول اول کا اقوی ہونا ثابت ہوگیا ۱۲

قولہ اضعف الخ یعنی اعراض معروض کے تابع ہونے کی وجہ سے جواہر سے اضعف ہیں ۱۲

قولہ مطلقا الخ یعنی وجود ذہنی خواہ جواہر کا ہو یا اعراض کا ہو وجود خارجی سے اضعف ہوتا ہے خواہ وجود خارجی جواہر یا اعراض کا ہو کیونکہ وجود خارجی وجود اصلی ہوتا ہے اور اس پر آثار مرتب ہوتے ہیں اور وجود ذہنی وجود ظلی ہوتا ہے اور اس پر آثار مرتب نہیں ہوتے ۱۲

وایضاصدور تلک المنضمات منہ تعالیٰ امایکون بالاضطرار وبالاختیار والاول باطل والثانی یوجب سبق العلم بہا فاما ان ینتہی الی الذات فیحصل المطلوب اولا فیلزم التسلسل المستحیل من جہۃ اخری فان قلت لانسلم استحالۃ الاضطرار فی الصفات الکمالیۃ قلت التزام الدخول فی ھذہ الورطۃ الظلماء مع امکان الخلاص عنہا بوجہ ادق واحسن کما سیاتی ترجیح المرجوح ۔

ترجمہ اور نیز ان منضمات کا صدور باری تعالیٰ سے بالاضطرار ہوگا ۔ یا بالاختیار ہوگا ۔ اول باطل ہے اور ثانی واجب کرتا ہے کہ منضمات کے صدور سے پہلے ان کا علم باری تعالیٰ کو حاصل ہو ۔ پس وہ یا ذات تک منتہی ہوگا ۔ تو مطلوب حاصل ہوگیا ورنہ دوسری جہت سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ صفات کمالیہ میں ہم اضطرار کو محال تسلیم نہیں کرتے ۔ میں کہونگا کہ اس تاریک گڈھے میں دخول کا التزام کرنا ۔ جب کہ اس سے خلاصی کا جواز بطریق احسن موجود ہے جیساکہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا ترجیح بلا مرجح ہے ۔

تشریح مطلب یہ ہے ۔ کہ علم باری تعالیٰ بالممکنات قائم منضم ہونے صورت میں جتنے معلومات ہوں گے اسی کے بقدر ہوں گے ۔ اور معلومات غیر متناہی ہیں ۔ تو علوم بھی غیر متناہی ہوں گے ۔ نیز حکیم کے نزدیک چونکہ ہر چیز مرتب اور ترتیب دار ہوتی ہے ۔ خواہ طبعی ترتیب ہو یا معداتی ترتیب ہو ۔ اور زمانی ترتیب ہو ۔ لہذا علوم باری تعالیٰ کے بالعرض مرتب بھی ہوں گے ۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے اول پھر ثانی ، پھر ثالث اسی طرح غیر نہایہ تک یہ سلسلہ ترتیب وار قائم ہوگا جب کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ موجود بالفعل میں تسلسل باطل ہے ۔ بہر حال تطبیق اور برہان تضایف سے ۔ لہذا علم باری کا قائم منضم ہونا باطل ہے نیز دوسری خرابی یہی لازم آتی ہے کہ امر منضم جب اول معلوم ہوگا تو ان کے طے شدہ قانون کے تحت وہ اقوی علوم میں سے ہوگا ۔ اور یہ عرض قائم بالمحل ہونے کی وجہ سے وہی علم اضعف ترین علم ہوگا ۔ خاص کر جب کہ وہ صورمرتسم فی الذہن ہو تو اور زیادہ ضعیف ہوگا ۔ پس لازم آئے گا کہ اقوی علم قائم منضم ہوکر اضعف ترین علم بن گیا ۔ لہذا باطل ہے

تیسری خرابی یہ لازم آتی ہے ۔ کہ صدور تلک المنضمات الخ ان علوم منضم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاضطرار ہے یا بالاختیار ہے ۔ اول صورت باطل ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا کوئی فعل اضطراری نہیں ہے ۔ دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اختیار سے جب کوئی کام ہوگا تو اس کام سے پہلے اس کا علم ہونا ضروری ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ سابق علم کی علت ذات ہے یا غیر ذات ہے اگر ذات ہے ۔ تو علم باری بالممکنات عین ذات ہوگیا اور یہی مطلوب ہے اور اگر غیر ذات ہے ۔

تو تسلسل مستحیل دوسری جہت سے لازم آئے گا۔

اعتراض اگر تو سوال کرے کہ صفات کمالیہ میں اضطرار جائز ہے۔ **الجواب** ہم جواب دیں گے کہ خواہ مخواہ اس تاریک گڑھے میں داخل ہو کر مصیبت مول لینا جب کہ اس سے خلاصی بہتر پیرایہ میں ممکن ہے۔ ایک مرجوع چیز کو راجح قرار دینا ہے۔

قولہ ایضا الخ شق انضمام۔ بطلان کی دلیل ثالث بیان کرتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کا علم بالممکنات حصولی انضمامی ہو یعنی صور علمیہ ذات واجب کے ساتھ قائم منضم ہوں تو یہ صورتیں ممکن ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ سے صادر ہونگی تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ صدور بالاضطرار ہوگا یا بالاختیار ہوگا اول ظاہر البطلان ہے کیونکہ عقل کبھی تسلیم نہیں کر سکتی کہ واجب تعالیٰ فاعل مضطر ہیں اور شق ثانی مقتضی ہے کہ ان صورتوں کے صدور سے پہلے ان صورتوں کا علم عین ذات ہے تو یہی مطلوب ہے اور یہی ثابت ہے اور ان صورتوں کا علم اگر عین ذات نہ ہو بلکہ دوسری صورتوں کے ذریعہ ہو تو ان دوسری صورتوں کا صدور بھی ذات باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا اور ان صورتوں کے وجود سے پہلے ان کا علم تیسری صورتوں کے ذریعہ ہوگا بکذا الی غیر النہایۃ تو ایک دوسری جہت سے تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے لہذا واجب تعالیٰ کا علم قائم منضم ہونا باطل ہے ۱۲

قولہ بالاضطرار الخ صدور اضطراری اور صدور اختیاری کے درمیان فرق یہ ہے کہ اول صادر کے علم کو صدور سے پہلے مقتضی نہیں ہے اور ثانی صادر کے علم کو صدور سے پہلے مقتضی ہے اور اول یعنی صدور اضطراری کی نسبت واجب تعالیٰ کی طرف اس کے کمال کے منافی ہے لہذا باطل ہے ۱۲

قولہ ان ینتہی الخ انتہاء کا یہاں یہ معنیٰ ہیں کہ اگر ان صورتوں کا علم عین ذات ہے تو مطلوب یعنی علم باری تعالیٰ کا عین ذات ہونا ثابت ہو جائے گا بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں صور کا علم عین ذات ہونا لازم آتا ہے اور صور کا علم علم کا علم ہے اس کا عین ہونا مطلوب نہیں ہے بلکہ نفس علم کا عین ذات ہونا مطلوب ہے اور یہ لازم نہیں آتا اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ علم حقیقت واحد ہے جب صور کا علم عین ذات ہونا ثابت ہوگا تو تمام علوم کا عین ذات ہونا ثابت ہو جائیگا

قولہ والا الخ یعنی اگر ذات کی طرف منتہی نہ ہو یعنی عین ذات نہ ہو بلکہ غیر ذات ہو تو تسلسل لازم آئے گا کیونکہ غیر ذات ہوگا تو صادر عن الذات بالاختیار ہونے کی وجہ سے مسبوق بالعلم ہوگا ہلم جرا ۱۲

قولہ من جہۃ اخریٰ الخ من جہۃ اخریٰ اس وجہ سے کہا کہ شق انضمام کی بنا پر ایک تسلسل معلومات غیر متناہیہ کے اعتبار سے لازم آتا ہے جس کو پہلے بیان کیا اور دوسرا تسلسل امور منضمہ میں صدور کے اعتبار سے لازم آتا ہے دونوں میں امتیاز کی طرف اشارہ ہو جائے ۱۲

قولہ فان قلت الخ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ علم وارادہ چونکہ صفات کمالیہ اختیاری نہیں ہوسکتے کیونکہ اختیاری کے معنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل ہیں تو اگر صفات کمالیہ اختیاری ہوں
۵ تو اس کا عدم ممکن ہوگا اور علم کا عدم جہل ہے اور ارادہ کا عدم اضطرار یہ دونوں نقائص وعیوب سے باری تعالیٰ کی ذات پاک ہے تو ان صورتوں کا صدور اختیاری نہیں ہوگا لہذا مسبوق بالعلم نہیں ہوگا اور ان صور کے لئے صور لازم نہیں ہوں گی اعتراض کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہم شق اول کو اختیار کریں گے یعنی وہ صور منضمہ جو باری تعالیٰ کا علم ہیں باری تعالیٰ سے صادر بالاضطرار ہیں لہذا ان کے صدور سے پہلے ان کا علم یعنی ان کی صورتوں کا وجود لازم نہیں آئے گا لہذا تسلسل لازم نہیں آئیگا اور چونکہ یہ اضطرار جائز ہے لہذا کوئی محذور نہیں ہے ١٢

قولہ قلت الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے علم کا عین ہونا راجح ہے اور باری تعالیٰ کے علم کے بارے میں اضطرار مرجوح ہے اور ظلمت سے تو عینیت کو چھوڑ کر اضطرار کو اختیار کرنا ترجیح مرجوح ہے جو کہ باطل ہے مگر محشی نے یہ فرمایا ہے کہ صفات کمالیہ کے بارے میں اضطرار تو ہے کیونکہ اگر ممکنات کی طرح علم کا خلق اختیاری ہو تو علم کا عدم ممکن ہوگا لہذا جہل لازم آئے گا جو نقص و عیب ہے پس صفات کمالیہ میں اضطرار عین کمال ہے ١٢

قولہ امکان الخلاص الخ مگر ظلمت سے پھر بھی چھٹکارا نہیں ہے کیونکہ جب باری تعالیٰ کا علم عین ذات ہے تو جس طرح باری تعالیٰ کی ذات تحت القدرۃ والاختیار نہیں ہوگا فلزم القرار علی مامنہ القرار۔ تو خود ہی اپنے دام میں صیاد آگیا ١٢

واما الاحتمال الثالث منها فلان کون الامر الانتزاعی منشاءً للانکشاف اما ان یکون بحسب المنشاء فیرجع الی احد الشقوق الباقیۃ او بحسب نفس مفھومہ الانتزاعی فلا تحصل لہ الا بعد الانتزاع وبعدہ یصیر منضما الی المنتزع بالکسر فیرجع الی الثانی واما الرابع فلانہ یودی الی الاستکمال بالمنفصلات فان العلم صفۃ کمالیۃ لہ تعالیٰ ولا یجتری العقل علیہ وکذا یلزم الاضطرار الفاحش علم وان لم یسبقھا یرجع ان لم یسبقھا الی باقی الاحتمالات وایضا یلزم نسبۃ الجھل الی جنابہ تعالیٰ فی مرتبۃ تقرر ذاتہ تعالیٰ وصفاتہ تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا ۔

ترجمہ اور بہرحال تیسرا احتمال ان (چار) میں سے پس اس لئے (باطل ہے) کہ اگر امر انتزاعی کا منشاء انکشاف ہونا یا باعتبار منشا کے ہوگا۔ پس راجع ہوگا باقی شقوق میں سے

کسی ایک کی طرف یا اس کے نفس مفہوم انتزاعی کے اعتبار سے ہوگا۔ پس نہ حاصل ہوگا (انکشاف اور علم) مگر انتزاع کے بعد۔ اور اس کے بعد پھر منتزع کی طرف منضم ہوگا۔ پس راجع ہوگا (احتمال) ثانی کی طرف (جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔) اور بہر حال چوتھا (احتمال ان چاروں احتمالات میں سے) تو پس اس لئے (باطل ہے) کہ وہ (امر منفصل) پہونچاتا ہے استکمال بالمنفصلات کی جانب (یعنی امر منفصل کی وجہ سے کمال کو حاصل کرنا) کیونکہ علم باری تعالیٰ کی صفت کمالیہ ہے۔ اور عقل اس کی جرأت نہیں کر سکتی (کہ باری تعالیٰ کو اپنے کمال کے لئے غیر کی ضرورت ہو) اور اسی طرح اضطرار فاحش لازم آتا ہے اگر ان (معلومات) سے پہلے علم حاصل نہ ہو۔ اور اگر علم ان سے سابق ہے۔ تو باقی احتمالات کی جانب راجع ہوتا ہے۔ اور نیز جہل کی نسبت کرنا باری تعالیٰ کی جانب لازم آتی ہے۔ تغیر ذات اور تقرر ذات وصفات میں جس سے اللہ تعالیٰ بہت زیادہ بلند و برتر ہیں۔

تشریح بقیہ چاروں احتمالات میں سے تیسرا احتمال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم امر انتزاعی ہو۔ یعنی باری تعالیٰ نے العیاذ باللہ اشیاء کو دیکھ کر علم انتزاع کر لیا ہو۔ اور چونکہ انتزاع اور یعنی اخذ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اس لئے علم کا نام علم انتزاعی رکھا گیا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس علم کے انتزاع کا منشاء کیا ہے۔ جس کے علم کو اخذ کیا گیا ہے۔ تو اس کی چند صورتیں ہیں ۱ منشاء انتزاع خود ذات باری ہے۔ یا جزء ذات ہے یا امر انتزاعی ہے۔ یا امر منفصل ہے یا مفہوم انتزاعی اس کا منشاء ہے۔ تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ علم انتزاع کے بعد حاصل ہو۔ اور انتزاع کے بعد ذات کے ساتھ ضم ہو گیا ہو۔ تو احتمال ثانی کی طرف راجع ہوگا۔ یعنی علم باری جزء ذات ہونا کہ منضم ہو۔ لہذا جس دلیل سے احتمال ثانی کو باطل کیا گیا ہے وہی دلیل اس کو بھی باطل کرے گی۔

واما الرابع۔ یعنی علم باری تعالیٰ بالممکنات امر منفصل ہو۔ تو یہ احتمال اس لئے باطل ہے کہ اس سے استکمال بالغیر لازم آتا ہے اور یہ بہت بڑا نقص ہے۔ اور علم باری تعالیٰ کی صفت کمالیہ ہے۔ کوئی عقل والا اس کی جرأت نہیں کر سکتا۔ نیز امر منفصل کے علم سے قبل امر منفصل کا علم نہیں تھا۔ پھر ہو گیا۔ تو اضطرار فاحش لازم آئے گا۔ اور امر منفصل پر اس کا علم سابق میں تھا۔ تو اس کا سبب کیا تھا۔ ذات۔ جزء ذات۔ امر منفصل، امر انتزاع۔ علم کا سبب ذات ہے۔ یہی ان کا دعویٰ ہے۔ جزء ذات۔ اور منفصل امر انتزاع کا ہونا باطل ہے۔ نیز ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ مرتبہ ذات میں جہل کی نسبت کرنا باری تعالیٰ کی طرف لازم آتی ہے جبکہ حق تعالیٰ اس سے بلند و برتر ہیں۔

قولہ الاحتمال الثالث الخ تیسرا احتمال یعنی واجب تعالیٰ کا علم امر انتزاعی ہوتا تو اس میں دو احتمال ہیں اور دونوں باطل ہیں اول احتمال یہ ہے کہ علم جب انتزاعی ہوگا تو اختراعی محض نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے خارج میں منشاء انتزاع موجود ہوگا تو امر انتزاعی اپنے منشاء کے اعتبار سے مبدأ انکشاف

یعنی علم ہوگا تو اس منشاء میں کلام ہوگا کہ وہ منشاء یا عین ہے یا امر منفصل ہے شق اول کی بنا پر مطلوب ثابت ہوگا اور باقی شقوق ان کے بطلان کی دلیلوں سے باطل ہوں گے شقوق باقیہ اس وجہ سے کہا کہ شق انتزاع اختیار نہیں کیا جاسکتا ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ امر انتزاعی نفس مفہوم انتزاعی کی وجہ سے مبدء انکشاف یعنی علم ہو تو چونکہ مفہوم انتزاعی انتزاع سے پہلے موجود نہیں ہوتا لہذا مبدء انکشاف نہیں ہوسکتا اور انتزاع کے بعد چونکہ منتزع کے ذہن میں حاصل ہوگا لہذا انتزاع کیساتھ منضم ہوجائے گا تو جس دلیل سے شق انضمام باطل ہے اسی دلیل سے یہ شق بھی باطل ہے ۱۲

قولہ الی المنتزع الخ اس صورت میں واجب الوجود کی ذات ہوگی کیونکہ گفتگو علم اجمالی فعلی میں ہے جو تمام مخلوق کے پیدا ہونے سے پہلے ہے لہذا سوائے ذات واجب الوجود کے کوئی دوسرا منتزع نہیں ہوسکتا تو انتزاع کے بعد اسی ذات کے ساتھ منضم ہوجائے گا لہذا یہ شق انضمام میں داخل ہوگئی۔ اور شق انضمام کے بطلان کی دلیل سے باطل ہوگئی کما مر ۱۲

قولہ فیرجع الخ یعنی شق انتزاع شق انضمام کی طرف لوٹ گئی اور شق انضمام کا بطلان ہوچکا ہے لہذا یہ شق ثالث بھی باطل ہوگئی۔

قولہ اما الرابع الخ یعنی احتمال رابع یعنی باری تعالیٰ کا علم امر منفصل ہونا تو اس کے بطلان کی ایک دلیل یہ ہے کہ جب علم صفت کمالیہ میں سے ہے اللہ تعالیٰ کا اپنے صفت کمالیہ میں امر منفصل یعنی غیر اللہ کا محتاج ہوگا اور استکمال بالغیر پر عقل جرأت نہیں کرتی کیونکہ استکمال بالغیر احتیاج کو مستلزم ہے اور احتیاج الی الغیر سے امکان لازم آتا ہے تو باری تعالیٰ کا وجوب ذاتی سے امکان کی طرف انقلاب لازم آئے گا اور یہ انقلاب محال ہے شق رابع کے بطلان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر علم امر منفصل ہو تو چونکہ وہ ممکن ہوگا اس لئے اس کا صدور باری تعالیٰ سے ہوگا تو اگر اس کا صدور مسبوق بالعلم نہ ہو تو اضطرار لازم آئے گا یہ ترجیح مرجوح ہے اور اگر مسبوق بالعلم ہو تو اس علم سابق میں ہم کلام کریں گے کہ یہ عین ذات ہے یا امر منضم ہے یا امر منتزع ہے یا جسر ہے شق اول میں مطلوب ثابت ہوگا اور باقی تین احتمالات کے بطلان کی دلیلیں گذر چکی ہیں احتمال رابع کے بطلان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کا علم امر منفصل ہو تو جب تمام امور منفصلہ سے قطع نظر کرلیا جاوے اور محض واجب تعالیٰ کی ذات ملحوظ ہو تو واجب تعالیٰ کی طرف جہل کی نسبت لازم آئے گی جو ذات واجب کے منافی ہے اور احتمال رابع کے بطلان کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کا علم امر منفصل ہو تو یہ علوم منفصلہ غیر متناہی ہوں گے کیونکہ معلومات غیر متناہی ہوں گے اور وہ علوم مرتب ہیں معلومات کسی ترتیب کی وجہ سے اور موجود بالفعل بھی ہیں ورنہ جہل لازم آئے گا اور جب غیر متناہی مرتب اور مجتمعہ موجود ہوں گے تو ان میں براہین تسلسل جاری ہوں گی اور بطلان لازم آئے گا تو شق انفصال باطل ہوجائے گا لہذا جب چاروں احتمالات آخیرہ باطل ہوگئے

تو احتمال اول کہ واجب تعالیٰ کا علم عین ذات ہے۔ ثابت ہو گیا اس پر مولانا بحر العلوم نے چند اعتراضات کئے ہیں اول یہ کہ عینیت کی صورت میں امر مباین کا امور مباینہ کے لئے منشاء انکشاف ہونا لازم آتا ہے ثانی یہ کہ شئ واحد کا متضادین اور متنافیین کیلئے مبداء انکشاف ہونا لازم آتا ہے دوسری خرابی یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی نسبت تمام مباینات کی طرف برابر ہے تو ہر ایک کے درمیان امتیاز کیوں کر ہو گا ۱۲

قولہ یلزم الاضطرار الخ یہ شق انفصال کے بطلان کی تیسری دلیل ہے وجہ لزوم یہ ہے کہ واجب تعالیٰ مرتبہ ذات میں امور منفصلہ پر مقدم ہیں تو مرتبہ ذات میں یہ علوم معدوم ہوں گے اور واجب تعالیٰ کی طرف جہل کی نسبت لازم آئے گی یہ محال ہے ۱۲

وایضا تلک العلوم المنفصلات غیر متناهیة لعدم تناهی معلوماته ومترتبة للترتب بها کما ذکرنا وموجودة بالفعل والا یلزم الجهل لانتفاء علم البعض حینئذ وفی هذا لشق الاخیرة یتحقق خمسة مذاهب الاول قول افلاطون بان علوم الباری تعالیٰ بالممکنات صور قائمة بنفسها مجردة عن المادة وهذا المذهب مع بطلانه بما مر یبطل بان الصور بعضها اعراض طبعیة ناعتیة لا یجوز ان تقوم بنفسها ۔

ترجمہ اور نیز یہ تمام منفصل علوم غیر متناہی ہوں گے معلومات غیر متناہی ہونے کیوجہ سے اور اور ترتیب وار مرتب ہوں گے۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ اور موجود بالفعل ہوں گے۔ ورنہ جہل لازم آئے گا بعض کے علم کے منتفی ہونے کی وجہ سے۔ اس صورت میں اور اس آخری شق میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔ پہلا افلاطون کا قول ہے۔ کہ علم باری تعالیٰ بالممکنات ایسی صورتیں ہیں جو قائم بنفسہ ہیں اور مجرد عن المادہ ہیں۔ اور یہ مذہب گذشتہ بیان کے ذریعہ باطل ہونے کے علاوہ اس وجہ سے بھی باطل ہے کہ بعض صورتیں اعراض ہیں جو وصف ہونیکی وجہ سے قائم بنفسہا نہیں ہو سکتیں

تشریح علم باری بالممکنات امر منفصل ہونے کی صورت میں ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے۔ کہ منفصلات کے علوم غیر متناہی ہیں کیونکہ ان کی معلومات غیر متناہی ہیں۔ اور مرتب بھی ہوں گے کیونکہ حکیم کے نزدیک جو چیز ہوتی ہے وہ سب مرتب ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور موجود بالفعل بھی ہوتے ہیں اگر ایسا تسلیم نہ کریں گے تو بعض کا علم نہ ہونے کی بنا پر جہل لازم آئے گا۔ وفی ہذا الشق الاخیر۔ اس آخر والی صورت میں یعنی علم باری بالممکنات امر منفصل ہو پانچ مذاہب ہیں ان میں سے اول مذہب افلاطون کا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ علم باری بالممکنات

ایسی صورتیں ہیں جو قائم بنفسہ اور مجرد عن المادہ ہیں ۔ یہ مذہب گذشتہ کی دلیل سے باطل ہے دوسری خرابی یہ بھی ہے ۔ ان صورتوں میں سے بعض اعراض بھی ہیں جو د صف ہو نیکی وجہ سے قائم بنفسہ نہیں ہو سکتیں اس لئے افلاطون کا مذہب صحیح نہیں ہے ۔ (افلاطون)

قولہ ایضا الخ یہ چوتھی دلیل ہے یہ وہی دلیل ہے جس کو احتمال ثانی یعنی شق انضمام کے بطلان پر قائم کر چکے تھے چونکہ اس صورت میں برہان تطبیق و تضایف سے کام لینا ہے اور دونوں کے جریان کے لئے امور غیر متناہیہ کا بالفعل اجتماع اور مرتبت ہونا شرط ہے لہذا ترتیب اور اجتماع ثابت کرتے ہیں کہ معلومات میں چونکہ ترتیب ہے اس وجہ سے یہ امور منفصلہ جو علوم میں مرتب ہوں گے اور چونکہ مجتمعہ بالفعل نہ ہونے کی صورت میں جہل لازم آئے گا اس وجہ سے یہ امور منفصلہ مجتمعہ موجود بالفعل ہیں لہذا برہان تطبیق و تضائف جاری ہوگی ۱۲

قولہ والا یلزم الخ یعنی وان لم یکن موجودۃ بالفعل یلزم الجہل الثانی باطل فالمقدم مثلہ ۱۲

قولہ فی ہذا الشق الاخیرۃ الخ جب شارح احتمالات خمسہ میں سے چار احتمالات دلیل سے باطل کر چکے تو اب واجب تعالیٰ کے علم کے متعلق مذاہب کی تفصیل بیان کرتے ہیں اور باوجودیکہ جو مذاہب احتمالات اربعہ باطلہ میں داخل ہیں انہیں دلائل سے باطل ہیں جن دلائل سے وہ احتمالات باطل ہیں مگر شارح نے ہر مذہب کے بطلان پر دوسرے دلائل بھی بیان کئے ہیں تو فرماتے ہیں کہ شق آخیر یعنی علم کے امر منفصل ہونے کے احتمال میں پانچ مذاہب ہیں ۱۲

قولہ الاول قول افلاطون الخ یعنی افلاطون کے نزدیک واجب تعالیٰ کا علم بالممکنات کے متعلق ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو قائم بنفسہ ہیں یعنی یہ صورتیں باری تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ منفصل اور مادہ سے مجرد ہیں اور یہی صورتیں مثل افلاطونیہ کے نام سے مشہور ہیں ۱۲

قولہ بما مر الخ یعنی علم کا امر منفصل ہونا جن دلائل سے باطل ہے انہیں دلائل سے افلاطون کا قول بھی باطل ہو جاتا ہے ان کے علاوہ اس طرح بھی باطل ہو جاتا ہے کہ افلاطون کے قول کی بنا پر باری تعالیٰ کا علم ممکنات کی ایسی صورتیں ہوں گی جو قائم بنفسہ ہوں گی تو چونکہ بعض ممکنات اعراض ہیں اور اعراض موجود فی الموضوع ہوتے ہیں یعنی اعراض کا وجود کسی موضوع اور محل کے تابع ہوتا ہے تو اعراض کی صورتیں قائم بنفسہ نہیں ہوں گی تو باری تعالیٰ کا علم اس کو شامل نہیں ہوگا تو اعراض کے اعتبار سے باری تعالیٰ کا جہل لازم آئے گا اور باری تعالیٰ کی طرف جہل کی نسبت جائز نہیں اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اعراض اگرچہ موجود فی الموضوع ہیں لیکن ممکن ہے کہ ان کی صورتیں عالم امثال میں بھی موجود بنفسہ ہوں جیسے افعال و اعمال اس عالم میں اعراض ہیں فاعل کے تابع ہیں اور عالم آخرت میں جوہر ہو کر قائم بنفسہ ہوں اور ترازو پر تولے جائیں گے لہذا ایک

عالم کو دوسرے عالم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بعض لوگوں نے یہ تصریح کی ہے کہ اعمال جوہر نہیں ہوں گے بلکہ ہر عمل کے مقابل میں ایسا جوہر پیدا کیا جائے گا جو تولا جائے گا اور بعض نے یہ کہا ہے کہ وہ سجلات تولے جائیں گے جن پر اعمال لکھے ہوئے ہوں گے، اور تیسرا جواب یہ ہے وزن کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وزن دار جوہر ہو جس طرح ہمارے زمانے میں ایسے آلات ایجاد ہو گئے ہیں جن سے ہوا تولی جاتی ہے اور حرارت و برودت کی مقدار معلوم کی جاتی ہے اسی طرح آخرت کی ایسی ترازو ہوگی جس سے اعمال و افعال تولے جائیں گے ۱۲

قولہ دہی طبیعتہ الخ یعنی وہ ماہتیں جو صفت ہوتی ہیں وہ اعراض قائم بالغیر ہوتی ہیں ۱۲

اقول فی وجہ التفصی عنہ ان مرادہ بالقائم بنفسھا ان لاتتقوم بالعالم بہا وحینئذ یجوز یکون صور الاعراض کالسواد والبیاض مثلا قائمۃ بالباری تعالیٰ فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن قلت لعلہ لایمکن فی علم الباری تعالیٰ لامر لایعلمہ الاھو کما لایمکن وجود السواد فی الخارج بدون الجسم لامر یعلمہ الممکن ایضا والثانی قول اکثر المشائیین من وجود الممکنات الموجودۃ فی الدھر المعبر عنہ فی الواقع من غیر تقدم وتاخر فالممکنات الموجودۃ فی الدھر الحاضرۃ عندہ تعالیٰ ھو العلم بہا وفیہ انہ لایشمل العلم بالممتنعات والممکنات ازلا وابدا الاوجود لہا فی الدھر اصلا

ترجمہ اس اعتراض سے خلاصی اور چھٹکارہ کے طریق پر میں کہتا ہوں کہ اس کی مراد قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ ان کے جاننے والے (یعنی باری تعالیٰ کی ذات) کے ساتھ یہ صورتیں قائم ہیں اور اس وقت جائز ہے کہ اعراض کی صورتیں جیسے سواد، بیاض، مثلاً جسم کی طرح اپنے محل کیساتھ قائم ہوں۔ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوں۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ممکن ہے۔ میں جواب دونگا کہ شاید علم باری میں ممکن نہ ہو۔ جس کی وجہ صرف وہی جانتا ہے۔ جس طرح سواد کا وجود خارج میں بغیر جسم کے ممکن نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ وہی ہے جس کو ممکن بھی جانتا ہے۔ دوسرا قول اکثر مشائیین کا ہے۔ وہ ممکنات جو دھر میں موجود ہیں اور جس کو واقع سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ دہر میں بغیر تقدم و تاخر کے موجود ہیں پس وہ ممکنات جو دہر میں موجود ہیں وہی باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی ان کا علم ہے۔ اس میں اعتراض یہ ہے کہ اس قول کی بناء پر باری تعالیٰ کا علم ممتنعات کو شامل نہیں ہے اور نہ ان ممکنات کو جو ازلاً و ابداً موجود ہیں

تشریح یہ ہے کہ اس جگہ شارح ملا حسن نے افلاطون کی دلیل کی توجیہ بیان کی ہے کہ افلاطون کے قول علم باری ایسی صورتیں ہیں جو مجرد عن المادہ اور قائم بنفسہ ہیں۔ کی تاویل کرتے ہیں۔ کہ قائم بنفسہ کے معنیٰ ہیں۔ عالم کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ بلکہ ہو سکتا ہے۔ یہ صورتیں اپنے اپنے محل اور موضوع کے ساتھ قائم ہوں۔ صرف باری تعالیٰ کی ذات ..... کے ساتھ قائم نہیں جس طرح سواد و بیاض اپنے اپنے محل یعنی جسم کے ساتھ قائم ہیں مگر باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

اعتراض۔ سواد کا علم جسم کے بغیر ممکن ہے۔ پھر محل میں قیام کی کیا ضرورت ہے۔

الجواب۔ ملا حسن نے جواب میں کہا کہ علم باری میں ممکن ہے کہ ایسا ممکن نہ ہو اور وجہ اس کی یہ ہے۔ جو صرف باری تعالیٰ ہی کے علم میں ہے جس طرح سواد کا وجود خارج میں جسم کے بغیر ممکن نہیں ہے جس کی وجہ صرف جسم جانتا ہے۔

دوسرا قول ان پانچ اقوال میں سے اکثر مشائین کا ہے۔ وہ کہتے ہیں جو ممکنات موجود فی الدہر ہیں اور جس کو واقع سے تعبیر کیا ہے بغیر کسی تقدیم و تاخیر کے دہر میں موجود ہیں اور باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں ان کے متعلق یہی باری تعالیٰ کا علم ہے۔ اس میں اعتراض یہ ہے کہ ممتنعات پر قول کو شامل نہیں اور نہ ان ممکنات کو شامل جو دہر میں ازلی طور پر موجود ہیں۔ اس لئے کہ ان کا دہر میں بالکل وجود نہیں ہے۔

قولہ اقول الخ ابطال کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ قائم بنفسہ سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ صورتیں جوہر ہو جاتی ہیں بلکہ یہاں قائم بنفسہ کے یہ معنیٰ ہیں کہ عالم کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہیں تو ہو سکتا ہے کہ اعراض کی صورتیں اپنے موضوع اور محل میں ہوں اور وہی باری تعالیٰ کا علم ہوں باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوں تو جہل لازم آئیگا اصل میں یہ جواب قاضی نے دیا ہے انہوں نے یہ کہا ہے کہ ممکن ہے کہ صور سے مراد نفس اشیاء ہی ہوں اور حضور کے وجہ سے ان اشیاء پر صور کا اطلاق کیا گیا ہو اور مجرد اس وجہ سے کہا گیا کہ باری تعالیٰ کے پاس حضور علمی کی وجہ سے ان میں تغیر علمی نہیں ہوتا شارح کا جواب بھی اس سے ماخوذ ہے اگرچہ شارح نے اپنے اقوال سے اپنی طرف منسوب کیا ہے بہر حال اس جواب پر یہ اعتراض ہے کہ اگر صور سے مراد نفس اشیاء ہوں تو افلاطون کا مذہب اور اکثر مشائیہ کا مذہب متحد ہو جائے گا حالانکہ دونوں کا الگ مذہب شمار ہوتا ہے اتحاد منقول نہیں ہے ۱۲

قولہ بالعالم بہا الخ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہیں ۱۲

قولہ غیر قائمۃ الخ اس تاویل کی بنا پر صور افلاطونیہ اعراض کو شامل ہو جائیں گی اور جہل لازم نہیں آئے گا لیکن اولاً یہ اشکال ہے کہ قیام بنفسہ مفہوم وجودی ہے اور عدم قیام بالباری تعالیٰ مفہوم سلبی ہے وجودی سے سلبی مراد لینا بعید ہے ثانیاً یہ توجیہ افلاطون کے قول کے خلاف ہو گی کیونکہ افلاطون عالم مثال

ہیں تمام صور کے جوہر ہونے کے قائل ہیں تو توجیہہ القول بما لا یرضی بہ القائل ہو جائے گی۔

قولہ فان قلت الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شارح کی توجیہہ کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ اعراض کا علم بغیر ان کے محل کے ممکن نہ ہو کیونکہ جب اعراض قائم بالمحل تو جیہہ ہے باری تعالیٰ کا علم ہے تو علم ہیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے حالانکہ اعراض کا علم بغیر محل کے ممکن ہے ۱۲

قولہ قلت الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح سواد کا وجود بغیر جسم کے ممکن نہیں اسی طرح اعراض کا علم باری تعالیٰ کو بغیر محل کے ممکن نہ ہو اور اس کی وجہ یقیناً تو معلوم نہیں ہے مگر ممکن ہے یہ وجہ ہو کہ اگر اعراض کا علم بغیر محل کے ممکن ہو تو باری تعالیٰ کا جہل بالمحل لازم آئے گا مگر یہ وجہ قابل سماعت نہیں کیونکہ اگر یہی وجہ عدم انفکاک فی العلم کی ہو تو جواہر کی ذوات کا علم دوسرے جواہر کے علم کے بغیر ممکن نہیں ہوگا کیونکہ جہل لازم آئے گا ۱۲

قولہ لام یعلمہ الممکن الخ یعنی اعراض کے وجود فی الخارج بدون وجود محل کیوجہ ممکن اور واجب تعالیٰ دونوں کو معلوم ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اعراض کا وجود محل کے تابع ہے اور تابع کا وجود بغیر متبوع کے ممکن نہیں ہے ۱۲

قولہ قول اکثر المشائین الخ یعنی علم باری تعالیٰ کے متعلق دوسرا مذہب اکثر مشائین کا ہے ارسطو کی اتباع کرنے والی جماعت کو مشائین کہتے ہیں ان لوگوں کا قول یہ ہے کہ ممکنات دہر کے اندر جس کی تعبیر لفظ واقع سے بھی کرتے ہیں بلا ترتیب اور بلا تقدیم و تاخیر کے موجود ہیں اور وہ ممکنات اپنے وجود دہری کے ساتھ باری تعالیٰ کے پاس حاضر ہیں وہی باری تعالیٰ کا علم ہے۔

قولہ دفیہ الخ اکثر مشائیہ کے قول کا ابطال کرتے ہیں کہ اس قول کے اعتبار سے باری تعالیٰ کا علم ممتنعات کو اور ایسے ممکنات کو اور ایسے ممکنات معدومہ کو جو نہ ازل میں نہ ابد میں کبھی موجود نہ ہوں شامل نہیں ہوگا اس کا کسی نے دفعیہ کیا ہے کہ خارج میں ممتنع اور معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی صورتیں فی نفسہ موجود نہیں ہیں ممکن ہے کہ دوسرے عالم میں ان کی صورتیں موجود ہوں اور وہی علم ہوں اس دفعیہ کا تعلیق احسن میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ اکثر مشائیہ دوسرے عالم کے جس کو عالم مثال کہا جاتا ہے قائل ہی نہیں ہیں بخلاف افلاطون کے وہ عالم مثال کے قائل ہیں لہذا مشائیہ کے قول کی تائید نہیں ہو سکتی ۱۲

قولہ لا وجود الخ چونکہ دہر میں وہی چیزیں موجود ہوتی ہیں جن کا زمانے کے کسی حصہ میں وجود ہو جو ممتنع اور معدوم ازلاً ابداً ہیں ان کا وجود دہر میں بھی نہیں ہے لہذا لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ کا علم ممتنعات اور معدومات ممکنہ کو محیط نہیں ہے ۱۲

الا ان یقال بالتوزیع بان یکون علم البعض بالوجود الدهری والبعض الاخر بطریق اٰخر وفیہ ما فیہ ویبطل هذا المذاهب مع ما مر بابطال المعیة الدهریة باجزاء

براهين التسلسل فيه لوجود الامور الغير المتناهية بالفعل كما هو المقرر عندهم من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة فى الدهر المعبر عنه بالواقع بالفعل اما وجود الترتيب فلما ذكرت فى شق الانضمام آنفا ولان المعدات فيها ترتيب طبعى فى الدهر وفى المتصلات كالحركة والزمان الغير المتناهيين يكفى الاتصال للترتيب ولا يحتاج الى ترتيب آخر كما فى الخط والسطح ولا بطال المعية الدهرية

ترجمہ لیکن یہ کہ کہا جائے (یعنی جواب دیا جائے) توسیع کے ساتھ۔ کہ بایں طور کہ ہو (ان ممتنعات اور ممکنات کا علم باری تعالیٰ کو) بعض کا علم وجود دھری کے ساتھ اور دوسرے بعض کا دوسرے طریقہ سے اس میں جو (کمزوری ہے وہ (بالکل ظاہر) ہے۔ اور یہ مذہب گذشتہ دلیلوں سے باطل ہیں ساتھ ہی معیت دہری کے ابطال سے بھی باطل ہے برہان تسلسل کو اس میں جاری کرکے امور غیر متناہیہ کے بالفعل موجود ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ان کے (مناطقہ کے) یہاں طے شدہ ہے۔ کہ تمام ماضی کی چیزیں۔ اور مستقبل کی دہر میں موجود ہیں۔ جس کو واقع بالفعل سے تعبیر کیا جاتا ہے (یعنی ماضی مستقبل کی جملہ چیزیں دہر میں بالفعل موجود ہیں) اور بہر حال ترتیب کا پایا جانا تو جیسا کہ میں نے انضمام والی شق میں ابھی ذکر کیا ہے۔ اور (دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ) معدات میں طبعی ترتیب دہر میں موجود ہے۔ اور متصلات میں (یعنی ان امور میں جو ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں) جیسے حرکت غیر متناہی۔ اور زمانہ غیر متناہی (لہذا مذکورہ) اتصال ترتیب کے لیے کافی ہے اور دوسری ترتیب کی حاجت نہیں ہے۔ جیسا کہ (اتصال پایا جاتا ہے) خط اور سطح میں اور معیت دہریہ کو باطل کرنے کے لیے۔

تشریح مطلب یہ ہے کہ:۔ پانچ مذاہب میں سے دوسرا مذہب اکثر مشائین کا ہے جو کہتے ہیں کہ علم باری بالممکنات کی صورت یہ ہے کہ تمام ممکنات جو دہر میں بلا تقدیم تاخیر کے موجود ہیں وہ باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں۔ یہی باری تعالیٰ کا ان کے متعلق علم ہے

اعتراض۔ ملاحسن نے یہ قول نقل کرکے اس مذہب پر ایک اعتراض یہ کیا کہ یہ تعریف ممتنعات۔ (یعنی محالات کو شامل نہیں۔ نہ ان ممکنات کو شامل ہے جو ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گے شامل نہ ہونے کی وجہ بیان کی کہ ان کا دہر میں وجود ہی نہیں ہے

الجواب پھر ملاحسن نے خود ہی اس کا جواب بھی تحریر کیا ہے کہ مشائین کے قول کی تاویل کی جائے اور یہ کہا جائے کہ بعض ممتنعات کا علم وجود دہری سے حاصل ہے اور بعض دوسری ممکنات کا علم طریق آخر سے ہے مگر یہ جواب بہت کمزور ہے۔

اس مذہب کے باطل ہونے کی دوسری دلیل ملاحسن نے یہ بیان کی کہ یہ مذہب گذشتہ بیان کردہ

دلیلوں سے بھی باطل ہے۔ نیز برہان تسلسل جاری کر کے بھی اس کو باطل کرتے ہیں۔ کیونکہ مناطقہ کے یہاں امور غیر متناہیہ موجود بالفعل کو اپنے طور پر جائز مانتے ہیں، کہتے ہیں ماضی اور مستقبل کی تمام تر چیزیں جو زمانہ میں بالفعل موجود ہیں جس کو واقع سے تعبیر کیا جاتا ہے یعنی سب کے سب واقع میں موجود ہیں جس سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل۔

تیسرا اعتراض مشائیہ کا قول ہے کہ ماضی مستقبل کی چیزیں بغیر تقدیم و تاخیر کے کیف ما اتفق موجود ہیں جن پر کوئی ترتیب نہیں ہے۔ اس پر ملا حسن نے اعتراض کیا کہ ترتیب کے بارے میں ہم شق انضمام میں بیان کر دیئے ہیں۔ دوسری دلیل یہ بھی دی کہ۔ معدات میں ترتیب طبعی قائم ہے اور امور متصلہ میں جو اتصال ہوتا ہے بس وہی کافی ہے۔ جیسے حرکت غیر متناہی اور زمان غیر متناہی ان میں اتصال موجود ہے جس کی وجہ سے ترتیب از خود موجود ہے۔ مزید کسی دوسری ترتیب کی حاجت نہیں ہے جس طرح خط اور سطح میں ترتیب پہلے سے موجود ہے۔

قولہ الا ان یقال الخ یہ تزئیف کا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم منقسم ہے دو قسموں پر موجودات فی الدہر کا علم تو وجود دہری ہے اور ممتنعات اور ممکنات معدومہ کا علم دوسرے طریقہ سے ہے۔ ۱۲

قولہ فیہ ما فیہ الخ اس تزئیف کے تزئیف کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ توزیع اکثر مشائیہ کے مذہب کے خلاف ہے اکثر مشائیہ کے نزدیک باری تعالیٰ کے علم میں تعدد اور توزیع نہیں ہے۔

قولہ ویبطل الخ یعنی شق انفصال کے بطلان پر جو چار دلیلیں بیان کی گئی ہیں ان دلائل سے یہ مذہب باطل ہو جاتا ہے اور ان دلائل سے یہ مذہب باطل ہو جاتا ہے اور ان دلائل کے علاوہ براہین تسلسل یعنی برہان تطبیق اور برہان تضائیف سے معیت دہریہ کو باطل کر کے بھی یہ مذہب باطل کیا جا سکتا ہے کیونکہ براہین تسلسل کے اجراء کی شرطیں یعنی امور غیر متناہیہ کا مجتمعہ وجود بالفعل اور ان میں ترتیب متحقق ہے کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک ممکنات ماضیہ اور ممکنات مستقبلہ دہر میں موجود بالفعل ہیں لہٰذا اجتماع ثابت ہے اور ان میں ترتیب بھی ہے ترتیب کی ایک دلیل شق انضمام کے بطلان میں گذر چکی ہے کہ جب معلومات میں ترتیب بالذات ہے تو ان کے علوم میں ترتیب بالعرض ہو گی اور ترتیب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ان میں سے بعض بعض کے لئے علت معدہ ہے اور علت اور معلول میں تقدم و تاخر ہوتا ہے نیز موجودات دہریہ میں جو متصلات ہیں جیسے غیر متناہی حرکت اور غیر متناہی زمانہ اس میں اتصال کافی ہے دوسری ترتیب کی ضرورت نہیں ہے غرض کہ براہین تسلسل کی جاری کرنے کی شرطیں پائی جاتی ہیں لہٰذا ان دلائل کو جاری کر کے معیت دہری کو باطل کیا جائے گا ۱۲

قولہ براہین تسلسل الخ براہین تسلسل سے وہ دلائل مراد ہیں جن سے امور غیر متناہیہ کا ابطال کیا

جاتا ہے وہ چند دلائل ہیں تضعیف۔ تطبیق۔ تضایف سلمی مسامتت وغیرہ جن کا بیان آئندہ آئے گا ۱۲
قولہ المقرر عندہم الخ یعنی حکماء کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ دہر میں امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہیں نیز اگر امور موجود بالفعل نہ ہوں بلکہ بعض موجود اور بعض معدوم ہوں تو باری تعالیٰ کا جہل لازم آئے گا اور یہ محال ہے ۱۲
قولہ فلما ذکرت الخ یعنی معلومات میں ترتیب بالذات ہے اور علوم میں ترتیب بالعرض ہے ۱۲
قولہ لان المعدات الخ یہ ترتیب کے تحقق کی دوسری دلیل ہے علت معدہ اس کو کہتے ہیں جس کا عدم بعد الوجود معلوم کیلئے علت ہو جیسے علقہ مضغہ کے لئے علت معدہ ہے اور علقہ مضغہ کے لئے علت معدہ ہے اور چونکہ علت معدہ علت تامہ نہیں ہے لہذا اس کا تقدم معلول پر تقدم بالطبع ہوگا لہذا معدات میں ترتیب ثابت ہو گئی ۱۲
قولہ وفی المتصلات الخ یعنی حرکت غیر متناہیہ اور زمانہ غیر متناہی اور خطوط غیر متناہیہ یہ امور متصل ہیں ان میں براہین تسلسل جاری کرنے کے لئے اتصال کافی ہے دوسری ترتیب کی ضرورت نہیں ہے یعنی ترتیب بالعلیت یا ترتیب بالوضع کی ضرورت نہیں ہے موجودات دہریہ میں براہین تسلسل کے اجزاء پر یہ اعتراض ہے کہ وجود دہری میں ترتیب نہیں ہوتی بلکہ دہر میں تمام اشیاء کیف ما اتفق موجود ہوتی ہیں لہذا کوئی برہان جاری نہیں ہوگی اور معیت دہری باطل نہیں ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ وجود زمانی میں ترتیب ہے تو اس کے واسطہ سے دہر میں بھی اول اور ثانی اور ثالث وغیرہ متعین ہو جائے گا اور براہین تسلسل کے اجزاء کیلئے اتنا ہی کافی ہے کہ ایک مبداء فرض کرنے کے بعد اول اور ثانی اور ثالث فرض کیا جا سکے ۱۲

ولابطال المعیة الدھریة لنا بیانات اخریٰ غریضة لایحتملھا ھذا المقام والثالث قول بعضھم من ان صور الاشیاء کلھا حاصلة فی العقل الاول وھو مع الصور کلھا حاضر عند الباری تعالیٰ فالعقل الاول مع الصور علم حقیقی للباری تعالیٰ اقول یرد علیہ مع مامر ان یکون علم الباری تعالیٰ للممکنات بعد علم العقل الاول فان الصور حاصلة فیہ بعدہ والعقل بعد الباری تعالیٰ وھو کما تری والرابع قول المعتزلة من ان المعدومات الممکنة ثابتة فی عالم الواقع غیر موجودة فیہ وھی العلم للباری تعالیٰ

ترجمہ اور معیت دہریہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسرے بیانات بھی ہیں جو کافی طویل ہیں ان کے بیان کا یہ مقام متحمل نہیں ہے اور ثالث قول دستق انضمام میں تیسرا قول

ان کے بعض کا ہے کہ اشیاء کی تمام صورتیں عقل میں حاصل ہیں اور وہ عقل مع اپنی تمام صورتوں کے باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہے پس عقل اول اپنی صورتوں سمیت باری تعالیٰ کا حقیقی علم ہے۔ میں کہتا ہوں۔ اسمیں سابقہ اعتراض وارد ہونے کے ساتھ ایک اعتراض اور وارد ہوتا ہے کہ علم باری بالممکنات عقل اول کے علم کے بعد ہو۔ اس لئے کہ تمام صورتیں اس میں (عقل میں) اور عقل اول باری تعالیٰ کے بعد ہے اور وہ ایسا ہے کہ جیسا کہ تو دیکھتا ہے (یعنی باطل ہے) اور چوتھا معتزلہ کا قول ہے کہ معدومات ممکنہ عالم واقع میں ثابت ہیں اور اس میں موجود نہیں ہیں۔ اور یہی باری تعالیٰ کا علم ہے۔

تشریح ملاحسن نے معیتہ دہریہ کو باطل نہیں کیا بلکہ ان کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسرے دلائل ہیں۔ مگر وہ طویل ہیں جن کا یہ موقع متحمل نہیں ہے۔

الثالث۔ علم باری بالممکنات امر منفصل ہو۔ یہ بعض مشائیہ کا قول ہے۔ کہ تمام ممکنات کی صورتیں عقل اول میں حاصل ہیں اور عقل اول ان تمام صورتوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے پاس حاضر ہے یہی باری تعالیٰ کا حقیقی علم ہے ملاحسن کہتا ہے اس قول پر بھی گذشتہ کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں یعنی ۱۔ استکمال بالغیر لازم آتا ہے اور دوسری خرابی مرتبہ ذات میں جہل لازم آتا ہے جو کہ محال اور باطل ہے نیز ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کا علم بالممکنات عقل اول کے بعد ہو جب کہ عقل اول خود باری تعالیٰ کے بعد ہے لہذا یہ تیسرا احتمال واضح طور پر باطل ہے۔ اور چوتھا معتزلہ کا قول ہے معدومات ممکنہ عالم واقع میں ثابت ہیں۔ مگر موجود نہیں ہیں۔ یہی ثبوت فی عالم الواقع باری تعالیٰ کا علم ہے۔

قولہ بیانات الخ یعنی معیت دہریہ کے ابطال کی دوسری دلیلیں بھی ہیں ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ معیت دہریہ تداخل کو مستلزم ہے اور جواہر کا تداخل محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوگی وہ باطل ہے لہذا معیت دہریہ باطل ہے تداخل لازم آئے گی وجہ یہ ہے کہ زمانہ میں ایک مکان میں مختلف چیزیں یکے بعد دیگرے متمکن ہوتی ہیں مثلاً ایک برتن میں یا ایک گڈھے میں کبھی پانی بھر جاتا ہے اور پانی جب خشک ہو جاتا ہے تو ہوا بھر جاتی ہے تو زمانہ میں متعاقبتہ ہے اور دہر میں ایک ساتھ موجود ہونگی اور متعدد اجسام ایک مکان میں مجتمعہ بغیر تداخل کے موجود نہیں ہو سکتے لہذا وجود دہری کی وجہ سے جواہر کا تداخل جو مستحیل ہے لازم آئے گا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی کبھی نائم ہوتا ہے اور کبھی بیدار ہوتا ہے اسی طرح کبھی قائم ہوتا ہے کبھی قاعد ہوتا ہے تو زمانہ میں متعاقبتہ ہوتا ہے لیکن وجود دہری میں ہوگا تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ نوم اور غیر نوم، قیام عدم قیام میں تناقض ہے لہذا وجود دہری محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال اور باطل ہے ۱۲

قولہ الثالث الخ شق انفصال میں تیسرا قول بعض مشائیہ کا ہے یعنی نصیر طوسی وغیرہ قائل ہیں کہ تمام

ممکنات کی صورتیں عقل اول میں مرتسم ہیں اور عقل اول مع ان صورتوں کے باری تعالیٰ کے پاس حاضر ہے اور یہ صورتیں جو عقل اول میں موجود ہیں باری تعالیٰ کا علم حقیقی ہیں تو اس مذہب کے اعتبار سے بھی باری تعالیٰ کا علم امر منفصل ہے ۱۲

قولہ یرد علیہ الخ یعنی اس مذہب کا بطلان ان دلائل سے ہو جاتا ہے جو امر منفصل کے بطلان پر قائم ہیں یعنی استکمال بالغیر اور لزوم جہل وغیرہ اس کے علاوہ بطلان کی یہ دلیل ہے کہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ کو ممکنات کا علم عقل اول کے بعد ہو اس لئے کہ عقل اول کے وجود کے بعد اس میں ممکنات کی صورتیں حاصل ہوں گی اور عقل اول باری تعالیٰ کے بعد ہے اور یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم تمام ممکنات کے پیدا کرنے سے پہلے ہے نیز اس وجہ سے باطل ہے کہ یہ لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ نے عقل اول کو بلا علم پیدا کیا اور یہ اضطرار ہے ۱۲

قولہ ہو کما تری الخ یعنی بعض کا قول یعنی نصیر طوسی کا قول ظاہر البطلان ہے ۱۲

قولہ المعتزلہ الخ متکلمین کی جماعت ہے جو شرعی مسائل کو عقلی دلائل سے ثابت کرتی ہے اور نصوص ظاہرہ میں تاویلیں کرتی ہیں ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ وجود اور عدم کے درمیان ایک درجہ ہے جس کو ثبوت کہتے ہیں ان لوگوں کے نزدیک ممکنات وجود سے پہلے ثابت غیر موجود ہیں اور وہی ممکنات کا ثبوت باری تعالیٰ کا علم ہے ۱۲

قولہ غیر موجودۃ الخ معتزلہ ثبوت غیر وجود کی یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ممکن وجود سے پہلے واجب اور ممتنع ہونا محال ہے ورنہ وجود کے بعد امتناع سے امکان کے طرف اور وجوب سے امکان کی طرف انقلاب لازم آئے گا اور یہ انقلاب محال ہے اور ممکن وجود سے پہلے اگر موجود ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر معدوم محض ہو تو صفت امکان کا ثبوت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ثبوت شئی بشئی ثبوت مثبت لہ کو مقتضی ہے تو ممکن وجود سے پہلے نہ موجود ہے نہ معدوم ہے بلکہ ثابت ہے اور یہی ممکنات کا ثبوت باری تعالیٰ کا علم ہے ۱۲

قولہ وہی العلم الخ یعنی ممکنات ثابتہ قبل الوجود باری تعالیٰ کا علم ہے ۱۲

وفیہ بعد ما اورد سابقا وھن ظاھر فان الثبوت ھو الوجود ولو ارید بہ معنی اٰخر فلا بقی بالمقصود الخامس قول صاحب الاشراق بان الباری تعالیٰ یعلم الاشیاء بالاشراق النوری نجملۃ الاشیاء معلومۃ لہ بذلک الاشراق وفی مذھبیہ لھم تلفظات عجیبۃ کثیرۃ تنشط بہ الاذان دون الاذھان بعد تعمق النظر فی تلک الالفاظ لایظھر مذھب اٰخر وراء سائر المذاھب المذکورۃ وفی الاحتمال الرابع اعنی کون

علمه تعالیٰ انتزاعیاً

ترجمہ اور اس (چوتھے قول) میں سابقہ اعتراض وارد ہونے کے بعد کمزوری ظاہر ہے۔ کیونکہ ثبوت وہ وجود ہی کا نام ہے اور اس سے (ثبوت سے) کوئی دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو وہ مقصود کے لئے مفید نہیں۔ اور پانچواں صاحب اشراق کا قول ہے کہ باری تعالیٰ اشیاء کو اشراق نوری سے جانتے ہیں بس تمام اشیاء باری تعالیٰ کو اسی اشراق سے معلوم ہیں۔ اور صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں ان کے (مناطقہ کے) عجیب الفاظ ہیں اور کثیر ہیں جو ذہن کو تو خوش کر دیتے ہیں سننے کے ذہنوں کو۔ اور ان الفاظ میں گہری نظر ڈالنے کے بعد نیا مذہب ظاہر نہیں ہوتا جو مذکورہ تمام مذاہب کے علاوہ ہو۔ اور چوتھے احتمال میں یعنی باری تعالیٰ کے علم انتزاعی ہونے میں۔

تشریح علم باری بالممکنات کے مسئلے میں دس مذاہب ہیں ان میں سے تین کو مصنف نے بیان کر کے ان کو باطل کر دیا۔ اور چوتھا قول نقل کر کے کہا چوتھا قول معتزلہ کا ہے، وہ کہتے ہیں، وہ ممکنات جو معدوم ہیں عالم واقع میں ثابت ہیں۔ مگر موجود نہیں ہیں اور ان کا عالم واقع کا ثبوت ہی باری تعالیٰ کا علم ہے، اس قول پر بھی استکمال بالغیر اور مرتبہ ذات میں جہل دونوں اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ بھی ہے کہ ثبوت کے معنی بھی وجود ہی کے ہیں۔ لہٰذا عالم واقع میں ثابت ماننا اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ واقع میں موجود بھی نہیں دو متضاد باتیں ہیں بالفرض ثبوت کے کوئی دوسرے معنی لئے گئے ہیں تو ان سے معتزلہ کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔

پانچواں قول صاحب اشراق کا ہے۔ کہ باری تعالیٰ تمام اشیاء کو اشراق نوری سے جانتے ہیں اور اسی اشراق سے باری کو تمام اشیاء معلوم ہیں۔ نیز صاحب اشراق کے مذہب کو دوسرے لوگوں نے بیان کیا ہے مگر وہ باوجودیکہ دلچسپ ہے۔ مگر ذہن اس کو قبول نہیں کرتا۔ اور اس بیان پر گہری نظر ڈالی جائے تو مذکورہ سابقہ مذاہب کے سوا کوئی نیا مذہب نہیں ثابت ہوتا۔

قولہ وفیہ بعد ما ورد الخ یعنی یہ مذہب بھی چونکہ شق انفصال میں داخل ہے اس لئے شق انفصال کے بطلان پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں انہیں دلائل اربعہ سے باطل ہو جائے گا یعنی استکمال بالغیر لزوم جہل بالممتنعات وغیرہ ۱۲

قولہ وہن ظاہر الخ یعنی معتزلہ کے اس قول میں کہ ممکنات معدومہ کے لئے ثبوت ہے اور وہی ثبوت باری تعالیٰ کا علم ہے کھلا ہوا ضعف ہے اس کی وضاحت تفصیل طلب ہے وہ تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک معدوم اور موجود کے درمیان واسطہ ہے جس کو وہ حال کہتے ہیں اور معدوم کے لئے بھی وہ ثبوت مانتے ہیں تو معتزلہ کے نزدیک معلوم کی چار قسمیں ہیں وہ لوگ تقسیم اس طرح کرتے ہیں کہ

کائن فی الاعیان کے لئے اگر کون مستقل ہو تو وہ موجود ہے اور اگر کون مستقل نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو وہ حال ہے اور غیر کائن فی الاعیان جو معدوم ہے اگر اس کے لئے تحقق اور تقرر فی نفسہ ہے تو وہ ثابت ہے اور اگر بالکل تحقق و تقرر نہیں ہے تو وہ منفی ہے تو معتزلہ کے نزدیک چار قسمیں ہوئیں موجود اور حال اور ثابت اور منفی تو اس تقسیم کی بنا پر موجود خاص ہے اور ثابت عام ہے کیونکہ ثابت معدوم ممکن کو بھی کہتے ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ وجود اور ثبوت میں فرق کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ثبوت بعینہ وجود ہے اور اگر ثبوت سے وجود کے علاوہ کوئی دوسرے معنی مراد ہیں تو پھر معتزلہ کا مقصود حاصل نہیں ہوگا کیونکہ ان کا مقصود باری تعالیٰ کے لئے علم صفت واقعیہ ثابت کرتا ہے اور صفت واقعیہ اسی وقت ثابت ہو سکتی ہے جب نفس الامر اور واقع میں موجود ہو اگر ممکنات کے وجود سے پہلے ممکنات کے لئے ثبوت ہوا تو وہی ثبوت باری تعالیٰ کا علم ہو تو نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہوگا لہذا باری تعالیٰ کی صفت علم واقعی اور نفس الامری نہیں ہوگی حالانکہ یہی مقصود ہے اور یہ حاصل نہیں ہوگا ۱۲

قولہ قول صاحب الاشراق الخ شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ مقتول کے نام سے مشہور ہیں واجب تعالیٰ کے علم کے متعلق ان کا یہ قول ہے کہ باری تعالیٰ تمام اشیاء کو اشراق نوری سے جانتے ہیں اس کی تشریح مولنا بحر العلوم کے کلام میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو لذاتہ ہیں اور تمام عالم شعاع نور سے پیدا ہے اور تمام اشیاء کے لئے علت ہے اور وہ ذات اپنے پاس حاضر ہے لہذا وہ اپنی ذات کو جانتے ہیں اور یہ امر مسلم ہے کہ علت کا علم کامل مستلزم ہوتا ہے تمام معلومات کے علم کو لہذا واجب تعالیٰ تمام عالم کو جانتے ہیں کیونکہ جب ذات واجب تمام ممکنات کی علت ہے اور ذات اپنے پاس حاضر ہے تو تمام اشیاء حاضر ہیں لیکن اس قول کی بنا پر باری تعالیٰ کے لئے علم فعلی ثابت نہیں ہوگا کیونکہ علم فعلی معلوم کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ممکنات موجود ہونے کے بعد ہی حاضر ہونگے تو یہ علم انفعالی تفصیلی ہوگا اور گفتگو علم اجمالی فعلی میں ہے ۱۲

قولہ وبعد تحقق النظر الخ یعنی ان عبارتوں میں غور کرنے کے بعد جو مذاہب شق انفصال میں بیان کئے گئے ہیں ان کے علاوہ کوئی مذہب ظاہر نہیں ہوتا اس لئے کہ اشراق کے طریقہ علم کا مبنی یہ ہے کہ ممکنات اس کے لئے ظاہر ہوں اور ممکنات کا ظہور یا نفس ذات کے اعتبار سے ہوگا تو اگر ممکنات کی صورتیں مادہ سے مجرد ہو کر حاضر ہوں تو یہ افلاطون کا مذہب ہے اور اگر مادہ سے مجرد نہیں ہیں تو ان لوگوں کے مذہب کی طرف لوٹے گا جو وجود دہری کے ذریعہ علم کے قائل ہیں اور اگر وجود کے بغیر محض ثبوت کے ذریعہ حضور ہے تو یہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اگر نفس ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس کے متعلقات کے ذریعہ ہے تو یہ مذہب نصیر طوسی کا ہے اور ان مذاہب کا ابطال ہو چکا ہے لہذا انہیں کے ضمن میں صاحب اشراق کا مذہب بھی باطل ہو جائے گا ۱۲

قولہ فی الاحتمال رابع الخ یہاں شارح پر ایک اعتراض ہے کہ احتمال رابع سے شق انتزاع مراد ہے جیسا کہ شارح نے خود اس تصریح کی ہے تو یہاں شق انتزاع کو احتمال رابع فرمایا اور جب احتمالات اربعہ آخیرہ کو باطل کر رہے ہیں تو اس کو احتمال ثالث فرما دیا تو شارح کے کلام میں اضطراب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شروع میں کل پانچ احتمالات بیان کیا تھا با ترتیب ۱ عین ذات ہونا ۲ جزء ذات ہونا ۳ قائم منضم ہونا ۴ امر منتزع ہونا ۵ امر منفصل ہونا اور اس کے بعد یہ فرمایا کہ چار آخیر کے باطل ہیں اور اول عین ذات ہونا مطلوب ہے تو کل احتمالات کے اعتبار سے شق انتزاع رابع ہے اور احتمالات باطلہ کے اعتبار سے شق انتزاع ثالث ہے تو شق انتزاع ایک اعتبار سے ثالث اور ایک اعتبار سے رابع ہوا لہٰذا شارح نے ابطال کے وقت ثالث کہا اور مذہب کے بیان کے وقت رابع کہا تاکہ دونوں کا حق ادا ہو جائے ۱۲

يتحقق مذهب المتكلمين القائلين بان علمه تعالى صفة بسيطة ذات اضافة فمناط كشف كل واحد من الممكنات اضافة خاصة وهي معنى انتزاعي ويرد عليه ما مر في ذالك الاحتمال وهذا بحسب الجلي من النظر واما بحسب الدقيق من النظر فيرد عليه بعض ما يرد على شق الانضمام كما لوحنا في بعض الحواشي وفي الاحتمال الثالث اعني شق الانضمامي يتحقق مذهب ارسطو والشيخين ابي علي وابي نصر القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ويرد عليه ما مر في ذلك الاحتمال ايضاً۔

ترجمہ متکلمین کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ جو قائل ہیں کہ اس کا (اللہ تعالیٰ کا) علم صفت بسیطہ ذات اضافت ہے۔ پس ممکنات میں سے ہر ایک کے انکشاف کا مدار ایک خاص اضافت ہے۔ اور وہ انتزاعی معنی ہیں اور اس پر گذشتہ اعتراض وارد ہوتا ہے اور یہ اعتراض سطحی نظر کے اعتبار سے ہے۔ اور بہر حال دقیق نظر کے اعتبار سے تو اس پر بعض وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو شق انضمام میں وارد ہوتے تھے جیسا کہ ہم نے اپنے ایک حاشیہ میں لکھا ہے۔ اور احتمال ثالث یعنی شق انضمام والی صورت میں متحقق ہوتا ہے۔ ارسطو اور شیخین یعنی ابو علی و ابونصر فارابی۔ کا مذہب جو قائل ہیں ارتسام صورت کے ذات باری تعالیٰ ہیں۔ اور اس احتمال میں جو پہلے اعتراض وارد ہو چکا ہے اس پر بھی وارد ہوتا ہے۔

تشریح علم باری بالممکنات کے مذکورہ پانچوں احتمالات میں سے چوتھے احتمال یعنی باری تعالیٰ کا علم بالممکنات امر انتزاعی ہے۔ میں متکلمین کا مذہب متحقق ہوتا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم صفت بسیط ذات اضافتہ ہے لہٰذا ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے کشف کا

مدار خاص اضافت ہے۔ اور وہ امر انتزاعی ہے۔ اعتراض۔ علم باری تعالیٰ کے امر انتزاعی ہونے پر سابق میں جو اعتراض وارد کیا گیا تھا۔ وہ یہاں بھی وارد ہوتا ہے۔ لیکن اگر دقیق نظر سے دیکھا جائے تو اس شق میں بعض وہ اعتراضات بھی وارد ہوتے ہیں جو شق انضمام میں وارد ہوتے ہیں جن کو ہم نے رسالہ میر زاہد میں تحریر کر دیا ہے۔ وہ یہ ہے۔ صفت علم جب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی تو محتاج ہوگی۔ اور محتاج ہونے کی وجہ سے ممکن ہوگی۔ لہذا علت کی محتاج ہوگی۔ اور علت ذات باری کے سوا دوسری ذات نہیں۔ ورنہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اور علت ہونے کے ناطے ذات صفت علم پر مقدم ہوگی۔ لہذا مرتبہ ذات میں جہل لازم آئے گا۔ یا پھر تسلسل لازم آئیگا۔

اور تیسرے احتمال میں یعنی علم باری بالممکنات قائم منضم ہو۔ اس میں ارسطو اور ابو علی بن سینا اور ابو نصر فارابی کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ جو کہتے ہیں کہ صورتیں ذات باری میں مرتسم ہیں اور یہی باری تعالیٰ کا علم ہے۔

اس مذہب پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو ہم شق انضمام میں تحریر کر چکے ہیں۔

قولہ مذہب المتکلمین الخ متکلمین سے مراد ایسی جماعت ہے جو اپنا دعویٰ نظر و استدلال سے ثابت کرتے ہیں اور کسی ایسے دین کے متبع ہوتے ہیں جو کسی نبی کے ذریعہ پہونچا ہو متکلمین کے نزدیک علم ایک صفت بسیط ہے اور زائد علی الذات ہے پھر جمہور متکلمین اور محققین میں اختلاف ہو گیا جمہور متکلمین اس صفت بسیطہ اور معلومات کے درمیان جو تعلق اور اضافت خاص ہے اسی تعلق اور اضافت کو مابہ الانکشاف اور علم کہتے ہیں شارح جمہور کے قول کی بنا پر کلام کر رہے ہیں اس لئے کہ شق انتزاع میں داخل کیا ہے اور امر منتزع اضافت ہے۔ صفت بسیطہ ذات اضافت امر منتزع نہیں ہے دوسرا قرینہ یہ ہے کہ آگے شارح نے فرمایا ہے کہ مابہ الانکشاف ہو الاضافۃ الی صفۃ ۱۲

قولہ صفۃ بسیطۃ الخ یہ عبارت موہم ہے کہ واجب تعالیٰ کا علم صفت بسیطہ ہے اور حاشیہ سابقہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ شارح اضافت کو علم قرار دے کر کلام کر رہے ہیں لہذا اس عبارت کی تاویل کی جائے گی یہ منصوب بنزع خافض ہے تقدیر عبارت یہ ہے لوجود صفۃ بسیطۃ تاکہ اس کے مابعد کے کلام کے منافی نہ ہوا اور شق انتزاع میں داخل کرنا صحیح ہو ۱۲

قولہ اضافۃ خاصۃ الخ یہ مذہب جمہور متکلمین کا ہے مگر محققین متکلمین صفۃ بسیطہ ذات اضافت کو علم کہتے ہیں تفصیل یہ ہے کہ متکلمین اس امر پر متفق ہیں کہ علم زائد علی الذات ہے اور ذات کے ساتھ قائم ہے جمہور اور محققین کا اختلاف اس میں ہے کہ جمہور اضافت ہی کو علم کہتے ہیں اور محققین صفت بسیط کو علم کہتے ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور حقیقت واحدہ ہے ذات باری تعالیٰ اور ممکنات میں مشترک ہے حتیٰ کہ اگر نباتات اور جمادات میں وہ صفت پیدا کر دی جائے تو بھی ان

کی وجہ سے عالم ہو جائیں گے مگر حدوث اور قدم کا فرق ہے۔

قولہ ما مر الخ یعنی شق انتزاع میں شارح نے رد کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ یہ امر انتزاعی اگر منشاء انکشاف ہوگا تو اپنے منشاء کے اعتبار سے منشاء انکشاف ہوا تو شقوق باقیہ کی طرف لوٹ جائے گا یعنی منشاء انتزاع یا عین ذات ہوگا یا جزء ذات ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منفصل ہوگا اور ان شقوق کے ابطال سے باطل ہوگا اور اگر مفہوم انتزاعی کی وجہ سے منشاء انکشاف ہوگا تو مفہوم انتزاعی کا وجود انتزاع سے پہلے نہیں ہوتا اور انتزاع کے بعد منتزع کے ساتھ قائم ہو جائے گا اور شق انضمام میں داخل ہو جائے گا اور انضمام کے ابطال سے باطل ہو جائے گا کما مر ۱۲

قولہ اما بحسب الدقیق الخ چونکہ امر انتزاعی کا وجود نہیں ہوتا اس لئے کہ منتزعات بغیر انتزاع کے نہیں ہوتے اور انتزاع کے بعد منتزع یعنی باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ منضم ہو جائے گا تو شق انضمام میں داخل ہو جائے گا لہذا جو اعتراض شق انضمام پر وارد ہوتا ہے وہی اس پر وارد ہوگا ۱۲

قولہ بعض ما یرد الخ شق انضمام کے بطلان پر چار دلیلیں بیان کی تھیں ان میں سے بعض دلیلیں جاری ہوں گی ۱۲

قولہ فی بعض الحواشی الخ شارح نے میر زاہد رسالہ کے حاشیہ میں یہ تحریر کیا ہے کہ صفت علم جب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی تو محتاج ہوگی اور احتیاج کی وجہ سے ممکن ہوگی تو اس کے لئے علت کی ضرورت ہوگی اور علت باری تعالیٰ کی ذات کے علاوہ دوسری شئی نہیں ہو سکتی ورنہ استکمال بالغیر لازم آئے گا اور جب ذات علت ہوگی تو ذات علم پر مقدم ہوگی لہذا مرتبہ ذات میں جہل لازم آئے گا یا تسلسل لازم آئے گا اس کا جواب دیا جا چکا ہے کہ علم صفت کمال ہے لہذا اس کا صدور ذات سے بالایجاب ہوگا بالاختیار نہیں ہوگا لہذا نہ جہل لازم آئے گا نہ تسلسل لازم آئے گا ۱۲

قولہ ارسطو الخ ارسطو جو مشائین کے مقتدا ہیں اور متبعین یہ لوگ قائل ہیں کہ ممکنات کی صورتیں باری تعالیٰ کی ذات میں مرتسم ہیں یہی صورتیں ذات کے ساتھ قائم ہیں اس لئے یہ مذہب شق انضمام میں داخل ہے۔ لہذا اس پر وہی اعتراض ہوگا جو شق انضمام کے ابطال میں بیان کر چکے ہیں یعنی اول معلومات کا اضعف ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ صورت حال ہوگی اور حال محل کا محتاج ہوتا ہے لہذا اضعف ہوگی اور اول معلومات چونکہ تمام ممکنات کے وجود میں دخیل اور واسطہ ہوتا ہے لہذا اقویٰ ہوتا ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہوگا کہ ممکنات چونکہ غیر متناہی ہیں ان کی صورتیں بھی غیر متناہی ہونگی ورنہ جہل لازم آئے گا اور ان میں ترتیب ہوگی کیونکہ تمام صورتیں دفعتہ صادر نہیں ہوں گی ورنہ کثیر کا ایک ذات سے صدور لازم آئے گا یہ حکماء کے اصول کے خلاف ہے لہذا یکے بعد دیگرے صدور ہوگا اور یہی ترتیب ہے تو غیر متناہی کا اجتماع بالفعل اور مرتب ہونا لازم آئیگا لہذا براہین تسلسل جاری ہوکر باطل ہو جائے گا ۱۲

وفی شق الثانی لم یتحقق مذهب بقی الشق الاول سالما عن المناقشات ویتحقق فیه
مذهب الصوفیة الصافیة وبیانه علی وجه الاجمال انه لیس فی عالم الکون الا
ذات واحدة بسیطة وهی الوجود ولیست بکلیة بمعنی القابل التکثر حقیقة و
لاجزئیة بمعنی ان لایقبل التکثر اصلا بل تلک الذات تتطور بتطورات اعتباریة
انتزاعیة واقعیة فهی بذاتها منشاء لانتزاع التعینات الغیر المتناهیة ویترتب
الاثار والاحکام المختلفة علی تلک التعینات الواقعیة المنتزعة ویترتب الاثار
عن الذات الواحدة فالمتعین بکل تعین هو الممکن والمعری عنه هو الواجب فعلمه
تعالی انما سطوی فی علم الذات۔

ترجمہ اور دوسری شق میں کوئی مذہب متحقق نہیں ہوتا ۔ اور پہلی شق اعتراضات سے محفوظ اور سالم ہے ۔ اور اس میں تین مذہب متحقق ہوتے ہیں اور دوصوفیہ صافیہ کا مذہب ہے اور اس کا بیان اجمالی طور پر یہ ہے کہ بیشک عالم کون (عالم وجود) میں نہیں ہے مگر ذات واحدہ جو کہ بسیط ہے ۔ اور وہ وجود ہے جو اس معنی کے اعتبار سے کلی نہیں ہے ۔ کہ جو کثرت کو حقیقۃ قبول کرنے والا ہو ۔ اور جزئی بھی نہیں ہے ۔ کہ جو تکثر کو بالکل قبول نہ کرتا ہو ۔ بلکہ وہ ذات مختلف اعتباری انتزاعی اطوار سے منقسم ہوتی ہے ۔ جو واقعی ہوتی ہیں ۔ پس ذات بذات خود تعینات غیر متناہیہ کے انتزاع کا منشاء ہوتی ہے اور انہی تعینات واقعیہ پر جو ذات واحدہ سے منتزع ہوتے ہیں ۔ پر مختلف آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں ۔ پس پورے طور پر متعین شدہ تو ممکن ہے اور جو ان تعینات سے معرّیٰ (خالی) ہے وہ واجب ہے پس اس کا علم ان کا (یعنی ممکنات کا) ذات کے علم میں مشتمل ہے ۔

تشریح پانچ احتمالات میں سے تین احتمال بیان ہو چکے ۔ اب ملاحسن احتمال ثانی کو بیان کرتے ہیں کہ شق ثانی باطل ہے اور اس شق میں کسی کا مذہب متحقق نہیں ہے ۔ یعنی علم باری للممکنات جزء ذات ہو ۔ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے ۔

البتہ شق اول تمام اعتراضات سے محفوظ ہے یعنی علم باری للممکنات عین ذات ہے ۔ اس شق میں تین مذہب متحقق ہوتے ہیں ۔ اول مذہب صوفیہ صافیہ کا ہے ۔ جس کا اجمالی بیان یہ ہے کہ اس عالم ہستی میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے ۔ جو کہ بسیط ہے جو ایسی کلی نہیں کہ کثرت کو قبول کرلے والی ہو ۔ نہ ہی ایسی جزئی ہے جو کثرت کو اصلاً قبول ہی نہ کرتی ہو بلکہ وہی ایک ذات واحد بسیط ایسے انقسامات سے منقسم ہوتی ہے جو اعتباری اور انتزاعی مگر واقعی ہوتی ہیں ۔ لہٰذا وہی ذات تعینات غیر متناہیہ کے انتزاع کا منشاء ہوتی ہے اور ان تعینات واقعیہ انتزاعیہ پر مختلف آثار و احکام

مرتب ہوتے ہیں۔ جو اسی ذات سے انتزاع کئے ہوئے ہوتے ہیں تو پورے طور پر متعین شدہ تو ممکن ہے۔ اور جو ذات ان سارے تعینات و تشخصات سے مجرد ہے وہ واجب ہے۔ پس باری تعالیٰ کا علم بالممکنات ذات باری کے علم پر مشتمل ہے یعنی باری تعالیٰ کا علم تمام ممکنات کے علم کو مشتمل ہے۔

قولہ وفی الثانی الخ یعنی علم کا جزء ذات ہونا اس میں کوئی مذہب نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے لئے جز ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے ۱۲

قولہ بقی شق الاول الخ شق اول یعنی باری تعالیٰ کا علم عین ذات ہے یہ مناقشات سے پاک ہے حسبما لشارح ورنہ اس میں مناقشات ہیں اس لئے کہ علم کے عین ذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اشیاء کی صورتیں اشیاء کے لئے مبداء انکشاف ہیں باری تعالیٰ کی ذات تمام ممکنات کے لئے مبدأ انکشاف ہے تو اول مناقشہ یہ ہے ایک امر مبائن کا دوسرے مبائن کے لئے مبداء انکشاف ہونا لازم آتا ہے۔ دوسرا مناقشہ یہ ہے کہ ذات باری کی نسبت تمام ممکنات کی طرف مساوی ہے تو ممکنات علم میں ممتاز نہیں ہوں گے ۱۲ اسلام الحق

قولہ مذہب الصوفیہ الخ اہل شرع میں سے ایک جماعت جو ریاضت اور مجاہدہ سے اپنے نفوس کی صفائی کرتے ہیں ان کو صوفیہ کہتے ہیں یہ لوگ فرماتے ہیں کہ عالم کون میں صرف ایک ذات حقیقۃً موجود ہے اور باقی تمام ممکنات اس سے منتزع اور اعتباری ہیں لہذا تمام موجودات ایک وجود کے ساتھ موجود ہیں جس طرح بحر کا ایک وجود ہے اور بلبلے مختلف پیدا ہوتے ہیں مگر درحقیقت بحر اور بلبلوں کا ایک وجود ہے یا جس طرح امور انتزاعیہ میں جو شئی واحد سے منتزع ہوتے ہیں تو منشاء کا ایک وجود ہوتا ہے اور اسی وجود کے ساتھ تمام امور انتزاعیہ موجود ہوتے ہیں اور وجود واحد حقیقی واجب تعالیٰ کا وجود ہے اور ممکنات سب اسی سے متفرع ہیں ۱۲ **قولہ** لیست بکلیۃ الخ اس لئے کہ حقیقۃً اس میں تکثر نہیں ہے اور کلی اس کو کہتے ہیں جس میں عقل تکثر الی ما لا نہایۃ کو جائز رکھتی ہو ۱۲ **قولہ** ولا بجزئیۃ الخ یعنی جزئی اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس میں اعتباری تکثر ہے اور جزئی اس کو کہتے کہ جس میں بالکل تکثر عقل جائز رکھتی ہے ۱۲

قولہ واقعیۃ الخ چونکہ اس اعتباری افراد پر آثار مرتب ہوتے ہیں لہذا ان کو اعتباری واقعی کہتے ہیں، واقعیہ کی قید سے انتزاعی اختراعی سے احتراز کر دیا یعنی وہ افراد انیاب اغوال کے طرح اختراعی نہیں ہیں ۱۲

قولہ فہی بذاتہا الخ صوفیہ کے مذہب کا خلاصہ جو عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ واجب الوجود واحد ہے اور ممکنات اسی ذات واحد سے متفرع ہیں اور ممکنات میں تعدد اور تعین اعتباری ہے مگر چونکہ ان تعینات سے مختلف آثار اور احکام ظاہر ہوتے ہیں اس لئے وہ اعتباری محض اور اختراعی نہیں ہیں بلکہ واقعی اور نفس الامری ہیں اس کی مثل ایسی ہے جیسے آفتاب کی شعاع۔

حقیقت میں واحد ہے مگر مختلف روشندانوں سے چھنکر جگہ جگہ ظاہر ہوتی ہے تو متعدد معلوم ہوتی ہے لہذا اس میں تعدد اور تعین اعتباری ہے اور وہ تمام شعاعیں حقیقۃ واحد ہیں اسی طرح ممکنات وجود واحد کے تعینات اعتباریہ ہیں لہذا تعین اعتباری کیوجہ سے جو متعین ہے وہ ممکن ہے اور جو ان تعینات اعتباریہ سے معری ہے وہ واجب ہے لہذا ممکنات اور واجب الوجود میں اتحاد بالذات اور تغایر بالاعتبار ہے اور باری تعالیٰ منشاء انتزاع اور ممکنات امور انتزاعیہ ہیں جیسے آسمان اور فوقیت جو اس سے منتزع ہے وجود میں مغایر نہیں ہے جب یہ بات واضح ہوگئی تو دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ باری عزاسمہٗ اپنی ذات کو جانتے ہیں اور چونکہ ذات اور ممکنات میں اتحاد ہے لہذا تمام ممکنات کو جانتے ہیں تو باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم تمام اشیاء کے علم کو مشتمل ہے ۱۲ -

اذ ذاته ليست مغايرة للممكنات بالذات بل بالاعتبار الواقع وليس مشهد بيانه هٰهنا على التفصيل والثانى مذهب فرفريوس القايل باتحاد العاقل والمعقول فى علم الواجب تعالى بالممكنات وهٰذا بالحقيقة راجع الى مذهب الصوفية وهٰذا طور وراء طور العقل المتوسط خارج عن البحث بالنظر الفكرى بقى مذهب ثالث فى هٰذا الشق وهو ان يكون ذات البارى تعالىٰ مع تباين حقيقة مع الممكنات كاشفة لها كشفاً تفصيلياً والقائلون به المتأخرون من الحكماء وهٰذا هو الحق عندى بحسب النظر الدقيق وتحقيق مذهبهم ان ذات البارى تعالىٰ متباينة بالذات لذات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة له كشفاً تفصيلياً ولذا كان هٰذا العلم صفة الكمال وان كان الكشف اجمالاً صار علماً ناقصاً

ترجمہ اس لئے کہ اس کی ذات ممکنات کے مغایر نہیں ہے بلکہ اعتباری واقعی کے لحاظ سے مغایر ہے اور اس کے بیان کا یہاں موقع نہیں ہے . اور ثانی مذہب فرفوریوس کا ہے . جو عاقل اور معقول کے اتحاد کا قائل ہے علم واجب بالممکنات کے مسئلے میں . اور یہ مذہب درحقیقت صوفیہ کے مذہب کی جانب راجع ہے . مگر یہ انداز عقل متوسط کے انداز سے بالکل جداگانہ ہے . اور نظر وفکر کی بحث سے فائق ہے اس شق کا تیسرا مذہب باقی رہ گیا اور وہ یہ کہ ذات باری تعالےٰ ممکنات کے ساتھ حقیقت کے تباین کے باوجود اس حقیقت کے لئے ایسا کاشف ہے جو واضح ترین ہو اور اس کے قائل متاخرین حکماء ہیں . اور میرے نزدیک تدقیق نظر کے اعتبار سے یہی حق ہے اور متاخرین حکماء کا تحقیقی مذہب یہ ہے کہ ذات باری ممکنات کے ذات کے ساتھ متباین بالذات ہے لیکن ان کی ذات کے واحد ہونے کے ساتھ ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے اور اسی خصوصیت کی وجہ سے اپنے لئے واضح ترین کاشف ہے اور

اسی وجہ سے اس علم کی کمال کی صفت سے متصف ہے اگرچہ کشف اجمالی علم ناقص ہوا کرتا ہے ۔

تشریح ممکنات کا علم باری تعالیٰ کی ذات کے علم پر مشتمل ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ واجب اور ممکنات میں بالذات کوئی مغایرت نہیں ہے ۔ مغایرت صرف اعتباری ہے مگر ملاحسن نے اس کی کوئی دلیل نہیں کی یہ کہہ کر ٹال دیا کہ اس دعویٰ کی دلیل بیان کرنے کا یہاں پر موقع نہیں ہے ۔

ثانی مذہب ۔ آخری تین مذاہب سے کہ جو علم باری بالممکنات کو عین ذات مانتے ہیں فرفوریوس کا مذہب ہے ۔ جو کہتا ہے علم باری بالممکنات میں عاقل اور معقول متحد ہیں ۔ صوفیہ اور فرفوریوس کے مذاہب کا فرق یہ ہے ۔ صوفیہ ممکن اور واجب دونوں کو بالذات اور بالوجود دونوں میں اتحاد مانتے ہیں ۔ اور فرفوریوس ممکن و واجب میں بالذات مغایرت مانتا ہے ۔ اور وجود میں دونوں کو متحد کہتا ہے ملاحسن نے اس قول پر کوئی رد اور انکار نہیں کیا ۔ یہ کہہ کر بحث کو ختم کر دی کہ یہ اندازا استدلال عقل متوسط کی سطح سے بالاتر ہے ۔ جس میں ہم کوئی کلام نہیں کر سکتے ۔

تیسرا مذہب ۔ علم واجب عین ذات ہے ۔ اس میں تیسرا مذہب یہ ہے ۔ ذات باری تعالیٰ اور ممکنات میں حقیقۃً تبائن ہے ۔ اس کے باوجود ذات ان کی کاشف ہے ۔ اور یہ کشف تفصیلی ہے حکماء متاخرین اسی کے قائل ہیں ۔ ملاحسن کے نزدیک بھی یہی مذہب حق ہے ۔ اس لئے اس کی تحقیق ان الفاظ میں کی ہے ۔ کہ باری تعالیٰ کی ذات بالذات مبائن ہے ممکنات کی ذوات کے ۔ البتہ ذوات کو ان میں سے ہر ہر ممکن کے ساتھ خاص قسم کی خصوصیت حاصل ہے ۔ اس خصوصیت خاص کی بنا پر ذات ان ممکنات کی کاشف ہوتی ہے اور یہ کشف تفصیلی ہوتا ہے ۔ اسی وجہ سے یہ علم باری تعالیٰ کی صفت کمال ہے ۔ اگر یہ علم اجمالی ہوتا تو صفت کمال نہ بن سکتا ۔

قولہ لیست مغایرۃ الخ بظاہر اس قول کی بنا پر واجب اور ممکن کا اتحاد لازم آتا ہے اور مادی اور مجرد کا اتحاد لازم آتا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں ممکن ہے صوفیہ کی مراد کوئی دوسری ہو جس کو ہم نہیں سمجھتے اور ان لوگوں کے الفاظ و عبارات سے مراد تک رسائی نہ ہو ۱۲

قولہ مذہب فرفوریوس الخ صوفیہ اور فرفوریوس کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ صوفیہ واجب اور ممکن میں اتحاد بالذات والوجود کے قائل ہیں اور فرفوریوس تغایر بالذات اور اتحاد بالوجود کے قائل ہیں ۱۲

قولہ راجع الی مذہب الصوفیہ الخ صوفیہ کے مذہب کی طرف راجع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عالم

اور معلوم کے متحد ہونے کے قائل جب فرفوریوس ہو گئے اور ان کے یہاں علم واجب عین ذات ہے ذاتاً اور وجوداً تو ممکن اور واجب کا اتحاد ذاتاً اور وجوداً لازم آئے گا لہذا فرفوریوس اور صوفیہ کا مذہب متحد ہونا لازم آگیا ۱۲

قولہ مذہب ثالث الخ اس مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا نفس تمام ممکنات کے لئے منشاء انکشاف ہے اور منشاء انکشاف کو علم کہتے ہیں لہذا ثابت ہوگیا کہ باری تعالیٰ کا علم عین ذات ہے اگرچہ شارح اس مذہب کو حق کہتے ہیں مگر اس مذہب پر بھی تین محذورات لازم آتے ہیں۔ اول امر مبائن کا انکشاف مبائن کے ذریعہ ہونا کیونکہ جن لوگوں کا یہ مسلک ہے ممکنات اور واجب میں وہ لوگ مبائنت کے قائل ہیں ثانی شئی واحد کا متضادین اور متنافیین کے لئے منشاء انکشاف ہونا لازم آتا ہے۔ ثالث یہ کہ واجب کی نسبت تمام ممکنات کی طرف مساوی ہوتے ہوئے ہر ایک کے لئے مبداء امتیاز ہونا لازم آئے گا یہ ایسے محذورات ہیں جن سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی ۱۲

قولہ فی ہذا الشق الخ یعنی علم واجب عین ذات واجب ہے جو شق اول ہے ۱۲

قولہ کشفاً تفصیلیاً الخ یعنی ایسا علم کہ ممکنات کا ذرہ ذرہ ممتاز ہو اگرچہ اس کو علم اجمالی کہتے ہیں مگر اس میں انکشاف اجمالی نہیں ہوتا یہ محض اصطلاح ہے کہ واجب تعالیٰ کا علم ممکنات کے وجود سے پہلے اجمالی کہا جاتا ہے اور ممکنات کے وجود کے بعد جو علم ہوتا ہے اس کو علم تفصیلی کہا جاتا ہے اور انکشاف کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا ۱۲

قولہ ہو الحق الخ والحق احق ان یتبع ولکنی کشفت الغطاء عن وجہ الحق فی الحاشیۃ السابقۃ ۱۲

قولہ متباینۃ الخ المتباین لایکون منشاء لانکشاف متباین آخر فافہم ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ اعظمی

قولہ خصوصیۃ الخ یعنی ذات واجب کے لئے ہر ایک ممکنات سے خاص خاص تعلقات ہیں اور وہ خاص تعلق علیت ہے ۱۲

قولہ تکون کاشفۃ لہ الخ یعنی ذات واجب تعالیٰ خاص تعلق کی بنا پر ہر ایک ممکن کے لئے کاشف ہو جائے گی اس طرح کے ذرہ ذرہ ممتاز ہو جائیگا اور اسی بنا پر اس کو صفت کمالیہ کہا جاتا ہے اگر کشف تام نہ ہو تو یہ صفت کمال نہیں ہوگی بلکہ علم ناقص ہوگا ۱۲

وانما سمی ھذا العلم بالاجمال لانه كما يكون فی صورة العلم الاجمالی للممکنات امر واحد منشاء لانکشاف الکثیر کذلک یکون فی العلم الباری تعالیٰ الاجمالی ذات واحد منشاء لانکشاف الکثیرین ولکن بین الانکشافین بون بعید، ففی الاول کشف ناقص اجمالی وفی الثانی کشف تام تفصیلی فان قلت مع تباین ذات الکاشف والمکشوف کیف یتصور فانه انما یتحقق بعد الاتحاد

وایضا کیف یتصور التمایز فی الکشف بین الممکنات مع اتحاد ذات الکاشف مباینًا للمکشوف اذا کان للاول مع الثانی خصوصیۃ وانما یمتنع ذلک فیما لیس له خصوصیۃ اصلا بل الخصوصیۃ قد تزید علی الاتحاد فی حق الکشف -

ترجمہ اور بے شک نام رکھا گیا اس علم کا اجمالی۔ اس لئے کہ ممکنات کے علم اجمالی کی صورت میں امر واحد کثیر کے انکشاف کا منشار ہوتا ہے، اسی طرح باری تعالی کے علم اجمالی میں ذات واحد کثیرین کے انکشاف کا منشار ہوتی ہے لیکن دونوں انکشافوں میں بہت بڑا فرق ہے پس پہلے میں کشف ناقص اجمالی ہے اور دوسرے میں کشف تام تفصیلی ہے۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ کاشف کی ذات (یعنی باری تعالی) اور مکشوف (یعنی ممکنات) کے درمیان تباین ہوتے ہوئے انکشاف کیوں کر ممکن ہے اس لئے کہ وہ (یعنی انکشاف) اتحاد کے بقدر متحقق ہوتا ہے اور نیز ان ممکنات کے درمیان انکشاف کی صورت میں (آپس میں) امتیاز کیونکر حاصل ہوگا جب کہ ذات کاشف ایک ہی ہے۔ تو میں جواب دونگا کہ کاشف کے لئے مباین للمکشوف ہونے کے باوجود جب کہ اول کو ثانی کے ساتھ کچھ خصوصیت ہو تو کشف کا تصور ہوا کرتا ہے اور یہ اس وقت ممتنع ہے جبکہ اول کو ثانی کے ساتھ بالکل خصوصیت نہ ہو بلکہ خصوصیت کبھی کبھی کشف کی صورت میں اتحاد پر زیادہ ہوتی ہے۔

تشریح انما سمی سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا باری تعالی کے علم میں کشف تفصیلی اور معلومات میں امتیاز تام پایا جاتا ہے۔ حالانکہ حکمار کا مشہور مذہب یہ ہے کہ یہاں پر علم اجمالی ہے تو کشف تام اور امتیاز تام کیوں کر حاصل ہوگا۔

ملا حسن نے جواب دیا کہ یہاں پر علم اجمالی سے اجمالی کے مشہور معنی مراد نہیں ہیں وہ معنی باری تعالی پر جاری کرنا محال ہے۔ بلکہ علم اجمالی سے مراد اس جگہ یہ ہے کہ شئی واحد کثیرین کے لئے منشاء انکشاف ہے جیسے جب ممکن کسی کلی کا ادراک کرتا ہے تو اس کو تمام افراد کا اجمالاً علم ہو جاتا ہے مثلاً ممکن کو انسان کا علم ہوا تو اس سے خالد، عمر، بکر وغیرہ کا مجملاً علم ہو جاتا ہے اسی طرح جب واجب تعالی کو اپنی ذات کا علم ہے اور اس ایک ذات کے علم سے تمام ممکنات کا علم حاصل ہے۔ مگر دونوں میں فرق ہے ممکن کو جو کثیرین کا علم ہوتا ہے، وہ بالکل مبہم ہوتا ہے اور واجب تعالی کو جو علم کثیرین کا ہے وہ تفصیلی ہے اور ان کا ہر ہر فرد ایک دوسرے سے علم باری میں ممتاز ہے۔

فان قلت :۔ اعتراض یہ ہے کہ انکشاف اور علم بقدر اتحاد ہوتا ہے جب کاشف (یعنی واجب تعالیٰ اور مکشوف یعنی ممکنات کے درمیان تباین ہے اتحاد کا وجود نہ ہو تو ان کا علم کیونکر ممکن ہوگا ۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ دونوں میں مغایرت کے باوجود اگر کشف مان بھی لیا جائے تو دوسرا سوال یہ ہوگا کہ ممکنات کثیرہ کے درمیان امتیاز کیسے ہو سکتا ہے ۔ اس لئے جب کاشف کی ذات واحد ہے تو تمام ممکنات کا علم دفعۃً واحدۃً ہوگا ۔ اور کشف تفصیلی اور ان میں امتیاز کے لئے متعدد مرتبہ کشف کا ہونا ضروری ہے ۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا کہ جب کاشف و مکشوف کے درمیان خصوصیت ہو تو کشف ممکن ہے ۔ مثلاً ذات علت اور ممکنات اس کے معلول ہوں ۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا کہ جن خصوصیات او تعلقات کی وجہ سے علم حاصل ہوا ہے ۔ ان میں امتیاز کی وجہ سے معلوم میں بھی امتیاز ہو جائے گا ۔ اور خصوصیت اس اتحاد سے کہیں بڑھ کر ہے جو علم کا ذریعہ ہوتا ہے ۔

قولہ وانما سمی الخ یہاں دفع دخل مقدر کرتے ہیں دخل کی تقریر یہ ہے کہ شارح کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس علم میں کشف تفصیلی اور امتیاز تام ہوتا ہے حالانکہ حکماء کے یہاں مشہور ہے کہ یہ علم اجمالی ہے ۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ علم اجمالی کے تین معنیٰ ہیں ان میں سے کسی معنیٰ کے اعتبار سے اجمالی نہیں ہے اول وہ اجمال ہے جو محدود میں ہوتا ہے اجزاء حدیہ کو ہیات وحدانی عارض ہونے کی وجہ سے اور یہاں یہ معنیٰ متحقق نہیں ہو سکتے اس لئے کہ علم عین ذات ہے اگر علم میں محدود جیسا اجمال ہو تو واجب تعالےٰ کی ذات کا مرکب ہونا لازم آئے گا ۔ ثانی اجمال وہ ہے جو شئی واحد میں ہوتا ہے جس کی تحلیل کثیر کے طرف ہو اور یہ اجمال بھی یہاں متحقق نہیں ہو سکتا ورنہ ذات باری تعالیٰ کی تحلیل لازم آئے گی یہ محال ہے ثالث اجمال یہ ہے کہ جو شئی کے مبہم ادراک میں ہوتا ہے جس میں غنیٰ کا امتیاز نہ ہو یہاں یہ اجمال بھی نہیں ہے ورنہ باری تعالےٰ کا علم صفت کمال نہیں ہوگا ۔ بلکہ یہاں اجمال کے معنی یہ ہیں کہ شئی واحد کثیرین کیلئے منشاء انکشاف ہو ۔ جیسے ممکن جب کسی کلی کا ادراک کرتا ہے تو اس کے تمام افراد کا مجملاً علم ہو جاتا ہے اسی طرح واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے اور اس ایک ذات کے علم سے تمام ممکنات کا علم حاصل ہے مگر دونوں میں فرق ہے ممکن کو شئی واحد کے علم سے جو کثیرین کا علم ہوتا ہے وہ مبہم ہوتا ہے کثیرین کا امتیاز نہیں ہوتا اور واجب تعالیٰ کو جو علم حاصل ہے وہ تفصیلاً ہے ذرہ ذرہ ممتاز ہے اور چونکہ ذات واحد منشاء انکشاف ہے اس وجہ سے اس کو علم اجمالی کہا جاتا ہے ۱۲

قولہ امر واحد الخ یعنی ممکن کو جب مثلاً انسان کا علم ہوتا ہے تو اس کے ضمن میں زید، عمر، بکر کا بھی علم ہوتا ہے مگر یہ تمثیل محض شئی واحد کے منشاء انکشاف ہونے میں ہے ورنہ بینہما بون بعید ۔

قولہ ففی الاول الخ یعنی ممکن کے علم اجمالی میں کشف ناقص اجمالی ہے ۱۲

قولہ وفی الثانی الخ یعنی واجب تعالیٰ کے علم اجمالی میں کشف تام تفصیلی ہے ۱۲

قولہ فان قلت الخ یہ اس امر پر معارضہ ہے کہ ذات واجب تمام ممکنات کے لئے منشار انکشاف ہے معارضہ کا خلاصہ یہ ہے کہ انکشاف بقدر اتحاد ہوتا ہے اگر اتحاد تام ہو تو کشف بھی تام ہوتا ہے اور اگر اتحاد ناقص ہو تو کشف بھی ناقص ہوتا ہے اور یہاں واجب تعالیٰ کی ذات اور ممکنات میں مباینت ہے تو کشف بھی متصور نہیں ہوسکتا کیونکہ کشف کے لئے اتحاد اور مناسبت ضروری ہے اور یہاں دونوں مفقود ہیں ۱۲

قولہ وایضا الخ یہ دوسرا معارضہ ہے یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ کاشف اور مکشوف میں مباینت اور مغایرت ہوسکتی ہے یعنی اگر باوجود مباینت اور مغایرت کشف ہوگا تو ممکنات کثیرہ کے درمیان امتیاز نہیں ہوسکتا کیونکہ جب کاشف کی ذات واحد ہے تو تمام مکشوفات دفعتہ حاصل ہوں گے اور امتیاز کے لئے متعدد کشف ہونا ضروری ہے شارح نے دونوں معارضہ کا جواب دیا ہے اول کا جواب یہ ہے کہ متباینین کے درمیان جب کوئی تعلق نہ ہو تو کشف نہیں ہوگا اور جب تعلق ہوگا تو کشف ہو جائیگا اور یہاں واجب تعالیٰ اور ممکن کے درمیان علیت کا تعلق ہے جس کی وجہ سے کشف ہو جائے گا مگر یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ جب کشف علیت کے تعلق پر موقوف ہے تو کشف علیت کے بعد ہوگا اور علیت کا تعلق ایک نسبت ہے اور نسبت موقوف ہے منتسبین پر تو علیت کی نسبت ممکنات کے وجود کے بعد ہوگی تو کشف بھی ممکنات کے وجود کے بعد ہوگا۔ حالانکہ گفتگو اس علم اجمالی اور فعلی میں ہے جو ممکنات کے وجود سے پہلے ہوتا ہے ثانی معارضہ کا جواب یہ ہے کہ جن خصوصیات اور تعلقات کی وجہ سے کشف ہوتا ہے ان خصوصیات اور تعلقات میں امتیاز کی وجہ سے علوم میں بھی امتیاز ہو جائے گا یہ جواب بھی مخدوش ہے اس لئے کہ خصوصیات اور تعلقات میں امتیاز بالذات نہیں ہے کیونکہ وہ تعلق علیت کا ہے اور علیت کا تعلق تمام معلومات کے درمیان مساوی ہے نیز ذات باری تعالیٰ کی وجہ سے بھی امتیاز نہیں ہوسکتا کیونکہ ذات واحد ہے تو۔ تعلقات وخصوصیات میں امتیاز دوسری خصوصیات کی وجہ سے ہوگا وہلذا الی غیر نہایۃ تو تسلسل لازم آئے گا ۱۲ -

قولہ مع الاتحاد ذات الکاشف الخ یعنی ذات باری تعالے جو منشار انکشاف ہے واحد تو باوجود وحدت کے ممکنات کثیرہ میں امتیاز کیونکر ہوگا ۱۲

قولہ قلت الخ معارضہ کا جواب ہے معارضہ میں یہ کہا گیا ہے کہ الکشف انما یتحقق بقدر الاتحاد اس پر منع کرتے ہوئے جواب دیتے ہیں کہ یہ حصر ممنوع ہے بلکہ مباینت کے باوجود بھی کشف ہوسکتا ہے جب کاشف مکشوف میں خصوصیت یعنی تعلق ہو اور یہاں علیت کا تعلق ہے اور یہاں کاشف

مکشوف میں خصوصیت نہ ہو وہاں البتہ ایک مباین کے لئے منشاء انکشاف نہیں ہوگا۔

قولہ بل تزید الخ بل ترقی کیلئے ہے یعنی مباینت ہوتے ہوئے خصوصیت کیوجہ سے جو انکشاف ہوتا ہے بڑھا ہوا ہوتا ہے اس انکشاف پر جو اتحاد کیوجہ سے ہوتا ہے مثلاً نفس کو اپنا علم اتحاد کیوجہ سے ہوتا ہے مگر اس علم میں نفس کے جوہر ہونے یا عرض ہوئے یا مرکب یا بسیط ہونے کا علم نہیں ہوتا اور خصوصیت کی وجہ سے بہت سے اشیاء کا ایسا علم ہو جاتا ہے کہ اس کی جوہریت اور عرضیت معلوم ہو جاتی ہے لہذا خصوصیت کیوجہ سے علم اتم ہوا اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ ممکن میں تو جائز ہے کہ باوجود مباینت کے کشف ہو جیسے گھوڑے کی صورت جو دیوار یا کاغذ پر منقش ہوتی ہے اس کیوجہ سے گھوڑے کا علم اور کشف ہو جاتا ہے مگر ایسا کشف واجب تعالیٰ کے لئے نہیں ہوسکتا لہذا واجب کو ممکن پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے ۱۲

ثم بالنظر الی تمایز الخصوصیات یحصل تمایز العلوم فان قلت لا یخلو اما ان یکون تلک الخصوصیات انضمامیة فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعیة فیرجع الی شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقین فیما مر قلت نختار کونها انتزاعیة و لکن لیس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعیة بل علی منشاها وهو ذات واحدة بسیطة و یجوز ان یکون ذات واحدة منشاء لانتزاع امور کثیرة مختلفة الآثار والاحکام

ترجمہ:۔ پھر خصوصیات میں امتیاز کیوجہ سے علوم میں امتیاز حاصل ہوگا۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ خالی نہیں اس بات سے کہ آیا یہ خصوصیات انضمامی ہیں تو پس شق انضمام کیجانب راجع ہوگا۔ یا پھر انتزاعی ہوگی تو شق انتزاع کی جانب راجع ہوگا۔ اور تحقیق کہ ہم دونوں شقوں کو گذشتہ بیان میں باطل کر چکے ہیں، میں جواب دونگا کہ ہم ان کا (خصوصیات کا) انتزاعی ہونا اختیار کرتے ہیں مگر انکشاف کا دار و مدار ان مفہومات انتزاعیہ پر نہیں بلکہ ان کے مفہومات کے منشاء پر ہے اور وہ ذات واحد بسیط ہے اور جائز ہے کہ ذات واحد بسیط منشاء ہو جائے ایسے امور کا جو کثیر ہوں اور اس کے آثار و احکام مختلف ہوں۔

تشریح:۔ فان قلت:۔ ملاحسن نے فان قلت سے ایک اعتراض نقل کیا تھا کہ عالم و معلوم یا کاشف و مکشوف کے درمیان علم حاصل ہونے کے لئے دونوں میں مناسبت (اتحاد) ضروری ہے اور جب دونوں میں مباینت ہوگی تو کاشف کو مکشوفات کا

علم ہونا مشکل ہے۔ ملاحسن نے اس اعتراض کے جواب میں کہا کہ کاشف و مکشوف کے درمیان مباینت کے باوجود انکشاف ہوسکتا ہے یعنی جب دونوں کے درمیان کوئی خاص خصوصیت ہو تو کشف ممکن ہے اور جہاں خصوصیت نہ ہو وہاں البتہ انکشاف نہ ہوگا۔ بل الخصوصیۃ تزید علی الاتحاد۔ ملاحسن نے کہا خصوصیت کبھی کبھی اتحاد سے بھی زیادہ انکشاف کے حق میں موثر ثابت ہوتی ہے پھر ان خصوصیات کے باہم امتیاز سے علوم میں بھی امتیاز پیدا ہو جائے گا۔

فان قلت لایخلو ان یکون۔ اعتراض۔ یہ خصوصیات انضمامی ہوں گی یا انتزاعی ہوں گی۔ دونوں صورتوں میں جو اعتراض سابق میں وارد ہوا تھا یہاں پر بھی وارد ہوگا۔ اور ان دونوں کو ہم ماضی میں باطل کر چکے ہیں۔

قلت مختار کو نہا۔ دونوں شقوں میں سے ہم شق انتزاعی کو اختیار کرتے ہیں۔ مگر انکشاف کا دارومدار ان مفہومات انتزاعیہ پر تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں ان مفہومات کا جو منشاء ہے یعنی ذات وہ ان خصوصیات کے انتزاع کا منشاء ہے اور وہ ذات واحد بسیط ہے۔ اور یہ جائز ہے کہ ایک ذات بسیط امور کثیرہ کے انتزاع کا منشاء بن جائے جس سے مختلف آثار اور احکام کا انتزاع کیا جا سکے۔

قولہ بالنظر الخ یہ دوسرے معارضہ کا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کاشف اور مکشوف کے درمیان جو خصوصیات اور تعلقات ہیں ان میں امتیاز کی وجہ سے معلومات میں امتیاز حاصل ہو جائے گا اس جواب پر بھی اعتراض ہے کہ اس صورت میں علوم کا امتیاز خصوصیت کے امتیاز پر موقوف ہوگا اور خصوصیت کے امتیاز میں چار احتمالات ہیں خصوصیت کا امتیاز لازم کیوجہ سے ہوگا تو چونکہ امتیاز اور علم لازم ملزوم ہیں اس لئے جب امتیاز نفس خصوصیت کی طرف منسوب ہے تو انکشاف اور علم بھی نفس خصوصیت کی طرف منسوب ہوگا یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ منشاء انکشاف ذات باری تعالیٰ کو فرض کیا گیا ہے یا خصوصیت میں امتیاز ممکنات کی ذات کیوجہ سے ہوگا تو دور لازم آئے گا کیونکہ ممکنات کا امتیاز موقوف ہے خصوصیت کے امتیاز پر اور خصوصیت کا امتیاز موقوف ہوگا ممکنات کے امتیاز پر اور دور محال ہے یا خصوصیت کا امتیاز دوسرے خصوصیات کیوجہ سے ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا یا خصوصیت کا امتیاز ذات باری تعالیٰ کیوجہ سے ہوگا تو اعتراض لوٹ آئے گا کہ ذات واحد ہے اور خصوصیات کثیرہ میں ایک ذات سے امتیاز کیونکر حاصل ہوگا ۱۲

قولہ فان قلت الخ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ خصوصیت سرے سے باطل ہے لہذا یہ علم ہوگا نہ امتیاز کیوں کہ خصوصیت کی صرف دو صورتیں ہیں یا خصوصیت انضمامی ہوگی یا انتزاعی

ہو گی اور یہ دونوں شقیں باطل کی جا چکی ہیں ۱۲

قولہ قلت الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق ثانی یعنی انتزاعی ہونا اختیار کرتے ہیں اور جو شق انتزاعی کو باطل کیا گیا ہے علم کے انتزاع ہونے کو باطل کیا گیا ہے اور خصوصیت کے انتزاعی ہونے سے علم باری تعالیٰ کا انتزاعی ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مفہوم انتزاعی کو انکشاف کا مدار قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ اس کا منشاء جو باری تعالیٰ کی ذات ہے مدار انکشاف قرار دیا گیا ہے مگر اس جواب پر دو اعتراض ہوتا ہے اول یہ ہے کہ یہ خصوصیات چونکہ ممکن ہیں لامحالہ باری تعالیٰ سے صادر ہوں گی تو یہ مسبوق بالعلم ہوں گی یعنی ان سے پہلے ان کا علم ہوگا پھر اس علم کے متعلق کلام کیا جائے گا تو تسلسل لازم آئے گا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خصوصیت واجب اور ممکن کے درمیان نسبت ہے اور نسبت کا وجود منتسبین کے وجود پر موقوف ہے لہذا ممکنات کے وجود کے بعد یہ نسبت اور خصوصیت متحقق ہو گی اور نسبت کے بعد علم ہوگا تو یہ علم جو نسبت اور خصوصیت پر موقوف ہے علم انفعالی تفصیلی ہے علم فعلی اجمالی نہیں ہے اور گفتگو علم فعلی اجمالی میں ہے ۱۲

قولہ ویجوز الخ یہ ایک دخل مقدر کا جواب ہے دخل کی تقریر یہ ہے کہ یہ خصوصیات متعددہ کثیرہ ہیں تو اس کا منشار انتزاع باری تعالیٰ کی ذات واحدہ کیونکر ہو سکتی ہے اور جواب کی تقریر یہ ہے کہ ذات واحدہ امور کثیرہ کے لئے منشار انتزاع ہو سکتی ہے جیسے کرہ واحدہ سے امور کثیرہ مختلفۃ الآثار والاحکام منتزع ہوتے ہیں یعنی دو قطب منتزع ہوتے ہیں جن پر حرکت نہیں ہوتی ہے اور ایک منطقہ منتزع ہوتا ہے جس پر حرکت سریع ہوتی ہے اور منطقہ کے دونوں جانب متعدد اور کثیر دائرے منتزع ہوتے ہیں جن پر مختلف حرکتیں بعض سریع اور بعض بطی ہوتے ہیں اسی طرح ممکن ہے کہ ذات واحدہ واجب تعالےٰ سے خصوصیات کثیرہ منتزع ہوں مگر یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ ذات باری تعالےٰ بسیط ہے اور کرہ بسیط محض نہیں ہے لہذا یہ قیاس صحیح نہیں ہے ۱۲ ۔

كما يشاهد فى الكرة فانها تكون منشاءً لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة فى الآثار كذلك يكون ذات الواجب تعالىٰ منشاءً لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة فى الاحكام والآثار وهى العلوم المتمايزة وحينئذ لاغبار فى هذا المذهب ولا يكون علم البارى تعالىٰ على الطور بحصول الصورة فيلغو قول المصنف ولا يتصور على صيغة المعلوم ولعل تنقيح هذا المطلب الشريف بهذا النمط النفيس لا يوجد فى مطاوى الكتب الكبار فضلاً عن الصغار فانظر بعين العقل الصائب ولا تكن من المسرعين فى الرد والقبول حتى ينجلى لك حقيقة الحال

ترجمہ:- جیسے ایک کرہ میں مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقہ، دوائر صغار قطبین اور محور وغیرہ کے انتزاع کا منشار ہوتا ہے باوجودیکہ یہ (منطقہ وغیرہ) آثار واحکام کے لحاظ سے ممتاز ہیں، ٹھیک اسی طرح ذات واجب تعالیٰ ان خصوصیات جوکہ آثار واحکام میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں کے انتزاع کا منشار ہوتی ہے اور اس وقت اس مذہب ثالث (جس کو ملاحسن نے بھی پسند کیا ہے) کوئی غبار (کمزوری اور پوشیدگی) نہیں رہتی۔ اور اس طریق پر علم باری تعالیٰ بالممکنات حصول صورت نہیں رہتا۔ پس مصنف (ماتن صاحب سلم) کا قول لایتصور معروف کے صیغہ کے ساتھ بیاں پر پورا ہوگیا۔ اور شاید اس بہترین مطلب کی تشریح اتنے نفیس انداز میں بڑے بڑوں کی طویل کتابوں میں نہ ملے گی۔ چھوٹوں کا تو ذکر ہی کیا، اور قبول کرنے میں عجلت سے کام نہ لینا اور دوست نظر سے اس بیان کو مطالعہ کرنا تاکہ حقیقت حال تمہارے سامنے واضح ہو جائے۔

تشریح:- میں مختلف آثار واحکام پائے جاتے ہیں اس لئے کہ جب کرہ کے وسط میں ایک نقطہ فرض کرکے اس کو حرکت دیں اور ٹھیک وسط میں ایک سطر کھینچیں جسکو منطقہ کہتے ہیں۔ اور منطقہ اور قطبین کے درمیان نقطے فرض کریں۔ اور کرہ کو حرکت وضعی دیں تو قطبین کو کوئی حرکت نہیں ہوگی اور جو نقطہ قطبین کے قریب ہے وہ چھوٹا دائرہ بنائے گا اس سے بڑا دائرہ وہ نقطہ بنائے گا جو اس کے بعد اسی طرح جو نقطہ منطقہ کے قریب ہوگا اس کا دائرہ بڑا اور حرکت سریع ہوگی اور جو دائرہ قطبین کے قریب ہوں گے ان کے دائرہ چھوٹے اور حرکت بطی ہوگی یہی احکام وآثار ہیں۔

اسی طرح ذات واجب خصوصیات مختلفہ کے انتزاع کا منشار ہے اور وہ خصوصیات مختلفہ آثار واحکام میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوں گے انہیں کا نام علوم متمازہ ہے اب بات بے غبار ہوکر صاف ہوگئی ہے۔ اس طریق استدلال پر علم باری حصول صورت کا نام نہیں رہ جاتا بلکہ عین ذات ہے اور علوم کثیرہ متمایزہ کا منشار بھی ہے۔

قولہ کما یشاہد فی الکرۃ الخ کرہ اس جسم کو کہتے ہیں جس کو ایک سطح اس طرح محیط ہو کہ اس کے وسط سے جتنے خطوط محیط کی جانب فرض کئے جائیں مساوی ہوں معلوم ہوا کہ کرہ میں اجزاء تحلیلیہ مقداریہ ہوں گے تو اس پر باری تعالیٰ کی ذات کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات بسیط محض مالا جزء لہ اصلاً ہے۔

قولہ منطقۃ الخ کرہ کے دونوں قطب کے درمیان جو نقطہ فرض کیا جائے اس کی حرکت سے جو دائرہ بڑا حاصل ہوئے جس کی وجہ سے کرہ کی تنصیف ہو جاتی ہے اس کو منطقہ کہتے ہیں ۱۲

قولہ والاقطاب والمحاورۃ الخ جب کرہ کو حرکت وضعیہ دیجائے تو کرہ میں دو نقطے ایسے متعین ہوں گے جن پر حرکت نہیں ہوگی انہیں دونوں نقطوں کو قطب کہتے ہیں اور محور اس خط کو کہتے ہیں جو

ایک قطب سے اس طرح فرض کیا جائے کہ مرکز کو قطع کرتا ہوا دوسرے قطب تک پہونچے ۱۲

قولہ وہی العلوم الخ یہاں شارح سے تسامح ہوگیا ہے کیونکہ اس سے پہلے فرما چکے ہیں کہ مناط کشف وہ خصوصیات نہیں ہیں بلکہ باری تعالیٰ کی ذات ہے جو منشا خصوصیات ہے اور یہاں فرماتے ہیں وہی خصوصیا علوم ہیں شارح کی جانب سے یہ عذر ہوسکتا ہے کہ چونکہ وہ خصوصیات علوم کے وسائط ہیں اس وجہ سے مجازاً علوم کہدیا گیا ۱۲

قولہ لاغبار فی ہذا المذہب الخ بل فیہ دخان وظلمت ۱۲

قولہ لایکون علم الباری الخ مصنف کا مقصود ارسطو اور شیخین ابو علی اور فارابی کے مسلک کی نفی ہے یا ممکن ہے افلاطون کے قول کا ابطال بھی مدنظر ہو اور علم حصولی کی نفی سے یہ مقصود حاصل ہوجائیگا مگر شارح نے اس ضمن میں علم کے متعلق دس مذاہب کا ابطال کردیا جس کی یہاں ضرورت نہیں تھی ۱۲

لاینتج بالمعروف والمجہول ای لم یلد ولم یولد اما الثانی فظاہر فانہ یستلزم الامکان واما الاول فلان الوالد غیر المستعمل فی العرف واللغۃ فی السبب فقط بل فی اخراج المثل من البطن واللہ سبحانہ وتعالیٰ منزہ منہما

ترجمہ: معروف اور مجہول دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے یعنی اس نے نہ کسی کو جنا اور نہ کسی سے جنا گیا (یعنی وہ کسی کا باپ نہیں نہ کسی کا بیٹا ہے) بہرحال دوسرے معنیٰ تو ظاہر البطلان ہیں کیونکہ وہ امکان کو مستلزم ہے۔ بہرحال پہلے معنیٰ تو اس لئے (باطل ہیں کہ) عرف میں والد کا لفظ عرف اور لغت میں فقط سبب پر استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ پیٹ سے مثل کا برآمد کرنا بھی (ضروری ہے) اور حق تعالیٰ ان دونوں سے منزہ اور پاک ہیں۔

تشریح: لاینتج معروف اور مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے یعنی لم یلد ولم یولد کے معنیٰ لئے گئے ہیں۔ دوسرے معنیٰ بالکل ظاہر البطلان ہیں کیونکہ یہ معنیٰ امکان کو مستلزم ہیں اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ کسی کا ولد ہونگے تو والد کے محتاج ہونگے اور لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ ممکن، اور ممکن ہونا واجب کے منافی ہے اس کے علاوہ اور بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔

بہرحال معنیٰ اول تو وہ اس لئے باطل ہیں۔ والد کا لفظ عرف اور لغت دونوں میں محض سبب پر استعمال نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اپنی جیسی چیز کا پیٹ سے برآمد کرنے کے معنیٰ لئے جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک اور بری ہیں۔ آپ کے نہ کوئی والد ہے نہ کوئی ولد۔ لم یلد ولم یلد ولم یکن لہ کفواً احد

قولہ ولاینتج الخ یہ لفظ صیغہ معروف اور مجہول دونوں ہوسکتا ہے اور لغوی اور اصطلاحی دونوں

معنیٰ لیا جاسکتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر معروف پڑھا جائے اور لغوی معنیٰ لیا جاوے تو معنی لم یلد ہوگا اور اگر اصطلاحی معنی لیا جائے تو یہ معنیٰ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نظر و فکر کے ذریعہ علم حاصل نہیں کرتے کیونکہ نظر و فکر علم حصولی میں ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے نیز جو علم نظر و فکر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے اور یہ باری تعالیٰ کی شان کے مناسب نہیں ہے اور اگر مجہول پڑھا جاوے اور لغوی معنیٰ مراد لیا جاوے تو معنیٰ لم یلد ہوگا اس لیئے کہ ثلاثی مجرد سے ہوگا اور ثلاثی مجرد بمعنی انتج بمعنی بچہ گرفتن ہے تو مجہول کا معنیٰ بھی لم یلد ہوگا تو معروف اور مجہول دونوں حالت میں لغوی معنیٰ لم یلد ہوگا اور اس سے والدیت کی نفی ہوگی اور یہود و نصاریٰ اور مشرکین عرب کی تردید ہوگئی کیونکہ یہود قائل ہیں عزیز ابن اللہ کے اور نصاریٰ قائل ہیں المسیح بن اللہ کے اور مشرکین عرب قائل تھے الملائکۃ بنات اللہ کے اور والدیت کے نفی کی دلیل یہ ہے کہ والد اور مولود میں تماثل تکافو ضروری ہے اور واجب اور ممکن میں نہ تماثل ہے نہ تکافو کیونکہ تماثل اوصاف ذاتیہ میں دو شیٔ کا مشترک ہونا ہے اور اوصاف ذاتیہ ان اوصاف کو کہتے ہیں جو موصوف پر بلا امر آخر کے محض ذات کے لحاظ سے محمول ہو جیسے نوع جنس فصل تو چونکہ واجب تعالیٰ کے لیئے نوع جنس، فصل نہیں ہے لہذا واجب تعالیٰ اور کسی ممکن میں تماثل نہیں ہوسکتا اور تکافو دو شیٔ کا اس طرح ہوتا ہے کہ ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے پر موقوف ہے اور ایسا توقف اس وقت ہوگا جب دونوں میں کوئی علاقہ ذاتی ہو یعنی علیت اور معلولیت، معلولیت علیت ثالثہ کی ہو تو ایسا علاقہ دو واجب میں نہیں ہوگا ورنہ احتیاج لازم آنے کیوجہ سے امکان لازم آئے گا لہذا دعویٰ لم یلد ثابت ہوگیا اور اگر مجہول ہو اور معنیٰ اصطلاحی ہو تو معنی لا برہان علیہ ہوگا یعنی باری تعالیٰ کو برہان اور دلیل سے نتیجہ اخذ کر کے حاصل نہیں کیا جا سکتا یہ معنی صحیح ہونے کیلئے تفصیل کی ضرورت ہے کیونکہ صانع عالم واجب تعالیٰ ثابت کرنے کے لیئے بہت دلائل بیان کیئے جاتے ہیں تو لا ینتج بمعنی لا برہان علیہ کیسے صحیح ہوگا تفصیل یہ ہے کہ برہان کی دو قسمیں ہیں برہان لمی اور برہان انی برہان لمی اس دلیل کو کہتے ہیں جس میں حد اوسط جس طرح وجود فی الذہن کے لیئے علت ہوتا ہے وجود فی الخارج کے لیئے بھی علت ہو جیسے زید متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم تو تعفن اخلاط حد اوسط ہے یہ جس طرح زید محموم کے وجود فی الذہن کے لیئے علت ہے اسی طرح حمیٰ کے وجود فی الخارج کے لیئے بھی علت ہے تو یہ دلیل لمی ہے اور برہان انی اس کو کہتے ہیں جس میں حد اوسط وجود فی الخارج کے لیئے علت نہ ہو عام ازیں کہ حکم اور حد اوسط دونوں علت ثالثہ کے معلول ہوں یا حد اوسط ہی حکم کے معلول ہو جیسے زید محموم و کل محموم متعفن الاخلاط تو اس میں محموم حد اوسط ہے یہ اگرچہ تعفن اخلاط کے وجود فی الذہن کیلئے علت ہے مگر وجود فی الخارج کے لیئے نہیں ہے بلکہ معلول ہے تو اس کو دلیل انی کہتے ہیں مصنف کے قول لا ینتج میں جس دلیل کی نفی کی گئی ہے وہ دلیل لمی ہے اس لیئے

باری تعالٰی کی ذات واجب الوجود ہے کسی علت کی محتاج نہیں ہے تو اس کے وجود فی الخارج کے لئے کوئی شئی علت نہیں ہے لہٰذا اس کے لئے کوئی برہان لمی نہیں ہے جتنے دلائل اس کے ثبوت کے لئے قائم کئے گئے ہیں وہ سب برہان انی ہیں ۱۲

قولہ اما الثانی الخ یعنی لم یولد تو مولودیت کا بطلان ظاہر ہے اس لئے کہ مولود والد کا محتاج ہوتا ہے اور ہر محتاج ممکن ہے تو اگر باری تعالٰی مولود ہو تو ممکن ہونا۔۔۔۔ لازم آئے گا اور امکان وجوب کے منافی ہے حاشیہ سابقہ میں گزر چکا ہے کہ لا ینتج خواہ معروف ہو یا مجہول معنی لغوی لم یلد ہے کیونکہ انتاج باب افعال سے لازم ہے اس کا مجہول نہیں آئے گا مجہول ثلاثی مجرد سے آئے گا تو معنی لم یلد ہوگا لہٰذا شارح کا مجہول کی بنا پر لم یولد کے معنیٰ میں لینا لغت عرب کے خلاف ہے صحیح نہیں ہے ۱۲

قولہ واما الاول الخ یعنی لم یلد یعنی واجب تعالٰی کے والدیت کی نفی تو اس وجہ سے ہے کہ واجب تعالٰی پر والد کا اطلاق بمعنی سبب محض اگرچہ عقلاً جائز ہے کیونکہ واجب تعالٰی ہر شئی کیلئے علت اور سبب ہیں لیکن لفظ والد لغت اور عرف میں سبب پر اطلاق نہیں کیا جاتا بلکہ بطن سے مثل کو نکالنے کے معنی میں آتا ہے اور اللہ تعالٰی کی ذات بطن اور مثل دونوں سے بری اور منزہ ہے ۱۲

قولہ اخراج المثل الخ یہاں مثل کا عام معنی مراد ہیں یعنی مطلق مماثل نوع یا جنس قریب یا جنس بعید میں مماثل ہو تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ مثل کا اطلاق شریک فی النوع پر ہوتا ہے اور اس بنا پر تولد کی تعریف صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ کبھی عورت کے بطن سے کوئی حیوان پیدا ہوتا ہے کبھی پتھر پیدا ہوتا ہے نیز حمار سے خچر پیدا ہوتا ہے اور صالح علیہ السلام کی ناقہ پتھر سے پیدا ہوئی تو اس پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی اس لئے یہ خچر اگرچہ نوع میں شریک نہیں مگر جنس قریب یعنی حیوان میں شریک ہے اور صالح علیہ السلام کی ناقہ پتھر کی جنس بعید میں شریک ہے لہٰذا تعریف صادق آجائے گی ۱۲

قولہ منزہ عنہما الخ یعنی باری تعالٰی کی ذات بطن اور مثل سے پاک ہے یہ دلیل والدیت کے نفی کی ہے اور اس کی دوسری دلیل بھی بیان کی جاتی ہے کہ اللہ تعالٰی کی ذات ذہناً اور خارجاً بسیط ہے اس کے کوئی جزء نہیں ہے اور ولد والد کے اس جزء سے پیدا ہوتا ہے جس میں مولود کی صورت قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے اور جب باری تعالٰی میں جزء نہیں تو ولد کے پیدا کرنے کی صورت نہیں ہے ۱۲

لا یتغیر لا فی ذاته وهو ظاهر من معنی الوجوب الذاتی ولا فی صفاته فانه قد تقرر فی موضعه ان صفاته تعالٰی تجب لذاته ولا نطیل الکلام بذکر الدلائل الموردة

فی مقامه تعالیٰ عن الجنس والجهات الجنس اما ان یراد به مصطلح اهل المیزان فقد ظهر وجه نفیه من السابق من نفی الاجزاء الحقیقیة للواجب تعالیٰ والجنس الحقیقی یکون جزءً حقیقیا البتة وهو المقصود من النفی ههنا ایضا او یراد به المجانس فنفی الشریک فی مقام الحمد لله تعالیٰ وقد سمعت من بعض الاساتذة قدس اسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو یناسب الجهات ۔

ترجمہ اللہ متغیر نہیں، نہ اپنی ذات میں، اور یہ ظاہر ہے، واجب لذاتہ ہونے کی وجہ سے۔ اور نہ اپنی صفات میں اس لئے کہ اپنے مقام پر یہ طے شدہ ہے کہ اس کی صفات واجب لذاتہ ہیں۔ اور ہم کلام کو دلائل کا ذکر کے طویل نہیں کرتے وہ دلائل جو اپنے مقام میں لائے گئے ہیں۔ جنس، اور جہات دونوں سے بلند ہیں جنس سے (اس مقام پر) اہل منطق کی اصطلاح مراد لی جائے۔ تو اس کی نفی کی وجہ سابق بیان سے ظاہر ہو چکی ہے۔ جہاں واجب سے اجزاء حقیقیہ کی نفی کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور جنس حقیقی تو البتہ وہ ذات کا جزء حقیقی ہوتی ہے۔ اور جنس کی نفی سے یہاں بھی یہی (یعنی جنس حقیقی کی نفی) مراد ہے۔ یا اس سے (جنس سے) ہم جنس کے معنی مراد لئے جائیں۔ تو بس حمد کے مقام پر شریک باری تعالیٰ کی نفی کرنا مقصود ہے۔ اور میں نے اپنے بعض اساتذہ قدس سرہم سے لفظ جنس کے بجائے لفظ حس بھی سنا ہے۔ اور یہ معنیٰ جہات کے مناسب ہیں۔

تشریح صاحب سلم نے لاتغیر مطلق کہا ہے۔ شارح ملاحسن نے اس کی تشریح کی۔ اور کہا باری تعالیٰ کی ذات وصفات دونوں ہی میں تغیر وتبدل نہیں ہوتا ذات میں تغیر اس لئے نہیں ہوتا کہ تغیر وجوب ذاتی کے منافی ہے (تفصیل اس کی شرح میں دیکھئے) اور باری تعالیٰ کی صفات میں بھی تغیر نہیں ہوتا۔ کیونکہ مناطقہ کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ صفات باری واجب لذاتہ ہیں جب ذات میں تغیر محال ہے۔ تو صفات ذات میں بھی تغیر محال ہوگا۔ مگر ملاحسن نے صرف اتنا کہہ کر سلسلہ کلام روک دیا اور کہا ان مسائل کو دوبارہ بیان کر کے ہم طول دینا نہیں چاہتے۔

تعالیٰ عن الجنس :۔ باری تعالیٰ جنس اور جہت سے بھی بلند و بالا ہیں۔ جنس کے دو معنی ہیں ۱ اہل منطق کی اصطلاح ۲ جنس حقیقی۔ اگر اہل منطق کی اصطلاح والی جنس مراد لی جائے۔ تو معنی یہ ہوں گے باری کی جنس نہیں۔ یعنی باری تعالیٰ کوئی ایسا مفہوم عام نہیں۔ جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ما ہو کے جواب میں بولے جائیں۔ ملاحسن نے گذشتہ صفحات میں اس کو وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ اس لئے اس جگہ اس کا حوالہ دیتے ہوئے کہا۔ جنس اصطلاحی کی نفی کی وجہ اور دلیل سابق کے بیان سے واضح ہے جہاں واجب تعالیٰ سے اجزاء حقیقیہ کی نفی کی ہے اور دوسرے معنی یعنی باری تعالیٰ سے جنس حقیقی

کی نفی ۔ تو چونکہ جنس حقیقی کسی فرد کا جزء حقیقی ہوتی ہے اور تعالیٰ عن الجنس کہنے سے مصنف ماتن کا مقصود بھی یہی ہے (یعنی باری تعالیٰ کسی کے جزء حقیقی نہیں ہیں) یا جنس سے مجانس (ہم جنس) کے معنیٰ لئے جائیں تو یہ مقام حمد ہے جہاں باری تعالیٰ سے ان کے شریک کی نفی کی گئی ہے ۔ (یعنی باری تعالیٰ کا کوئی مثل اور ہم جنس نہیں ہے) اور ملاحسن کہتا ہے کہ اس مقام پر میرے بعض اساتذہ نے جنس کے بجائے لفظ حس پڑھا ہے حس کا لفظ جہات کے مناسب ہے کیونکہ محسوس چیز ہی کے لئے جہت اور سمت ہوتی ہے ۔

قولہ ولا تغیر الخ یعنی باری تعالیٰ کی ذات اور صفات میں تغیر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تغیر وجوب ذاتی کے منافی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ تغیر فی الذات کی تین قسمیں ہیں اول یہ کہ پہلی حقیقت باقی رہتے ہوئے دوسری حقیقت بن جائے یہ تغیر ممکن اور واجب دونوں میں محال ہے ثانی یہ کہ ایک حقیقت معدوم ہو جائے اور دوسری حقیقت پیدا ہو جائے تیسرا تغیر یہ ہے کہ مادہ بعینہ باقی رہے اور مختلف صورتیں اس پر وارد ہوتی رہیں یہ دونوں تغیر چونکہ حدوث اور مادہ کو مقتضی ہے اس لئے واجب تعالیٰ کے لئے محال ہے کیونکہ یہ تغیر وجوب ذاتی کے منافی ہے رہ گیا تغیر فی الصفات تو صفات کی دو قسم ہیں صفت ثبوتیہ اور سلبیہ ثانی چونکہ مقتضی ذات ہے لہٰذا جب ذات کا تغیر محال ہے تو صفات سلبیہ کا بھی تغیر محال ہے اور صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں صفات حقیقیہ محضہ صفات حقیقیہ ذات اضافت صفات اضافیہ محضہ اول کی تعریف یہ ہے کہ تعقل اور وجود میں بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف نہ ہو جیسے وجود اور حیواۃ ، ثانی کی تعریف یہ ہے کہ تعقل میں تو غیر پر موقوف نہ ہو مگر تحقق بحسب صدور آثار غیر پر موقوف ہو جیسے علم و سمع و بصر وغیرہ ۔ ثالث کی تعریف یہ ہے کہ تعقل اور وجود دونوں میں غیر پر موقوف ہو جیسے حیا ر امانت اور ترزیق وغیرہ اول اور ثانی میں تغیر نہیں ہوتا کیونکہ البیات میں براہین سے ثابت ہے کہ صفات حقیقیہ میں تغیر ذات کے تغیر کو مستلزم ہے اور ثالث میں تغیر جائز ہے اس لئے کہ اس میں تغیر فی الذات لازم نہیں آتا اس تفصیل سے یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ مفسرین نے کل یوم ھو فی شان کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کبھی کسی کو موت دیتے ہیں کبھی کسی کو غنی کرتے ہیں وغیر ذالک اس لئے کہ مفسرین کے قول سے جن صفات میں تغیر لازم آتا ہے وہ صفات اضافیہ محضہ ہیں ان میں تغیر جائز ہے ۱۲

قولہ الدلائل الموردۃ الخ یعنی دلائل یہ ہیں صفات کے ثبوت کے لئے واجب تعالیٰ کی ذات یا کافی ہوگی تو چونکہ ذات دائمی ہے لہٰذا صفات بھی دائمی ہوں گی اور یہی مطلوب ہے یا ذات صفات کے عدم کے لئے کافی ہوگی تو صفات کے عدم کا دوام لازم آئے گا اور یہ واقعہ کے خلاف ہے یا ذات نہ عدم کیلئے کافی ہوگی نہ وجود کے لئے کافی ہوگی تو باری تعالیٰ کی ذات اپنے صفات کے وجود و عدم میں غیر کے محتاج ہوگی تو ذات واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا یہ انقلاب ہے جو محال ہے ۱۲

قوله تعالیٰ عن الجنس الخ لفظ جنس تین طرح پڑھا گیا ہے بالحاء والسین اس صورت میں معنی یہ ہونگے کہ باری تعالیٰ آلہ احساس سے منزہ ہیں بالحاء والیاء والسین اس صورت میں یہ معنی ہونگے کہ باری تعالیٰ احاطہ اور قید مکان سے پاک ہیں کیونکہ دونوں یعنی آلہ حس اور مکان جسمانیت کا خاصہ ہیں د بالجیم والنون والسین اس صورت میں یہ معنی ہونگے کہ واجب تعالیٰ کے لیے مجزء حقیقی جنس وفصل نہیں ہے کیونکہ اجزاء حقیقیہ کی نفی لاید کی شرح میں گزر چکی ہے اور اگر جنس لغوی مراد ہو تو معنی یہ ہونگے کہ واجب الوجود کا مثل نہیں ہے لیس کمثلہ شیٔ اور اس صورت میں براعۃ استہلال بھی حاصل ہوگی براعۃ استہلال یہ ہے کہ خطبہ میں ایسے الفاظ لائے جائیں جو مقصود فی الکتاب کے مناسب ہوں اور جنس اصطلاحی یعنی کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماہو سے اس کتاب میں بحث کی گئی ہے ۱۲

قوله وہوالمقصود من النفی ایضاً الخ یعنی باری تعالیٰ کیلئے اجزاء حقیقیہ کی نفی لاید سے کنایہ کی گئی ہے اور تعالیٰ عن الجنس سے صراحۃ نفی کی گئی ہے ۱۲

قوله بعض الاساتذہ الخ بعض اساتذہ سے مراد مولانا کمال الدین سہالوی یا میران کمال الدین عظیم آبادی ہیں ۱۲

ولکن لم یحصل البراعۃ والمراد بالجہات الجہات الستۃ المشہورۃ وفیہ من البراعۃ مالایخفی جعل الکلیات والجزئیات

ترجمہ: اس سے مصنف کی مراد براعۃ استہلال حاصل نہ ہوگی اور جہات سے جہات ستہ مشہورہ مراد ہیں۔ اور اس میں براعۃ استہلال پائی جاتی ہے جو کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جزئیات وکلیات دونوں کو پیدا کیا ہے۔

تشریح:- جب باری تعالیٰ محسوسات میں سے نہیں ہیں، تو ان کے لئے کوئی سمت، جانب اور جہت بھی ممکن نہیں، مگر لفظ حس پڑھنے سے ایک خرابی یہ ہوگی کہ خطبہ میں براعۃ استہلال حاصل نہ ہوگی کیونکہ حس اور محسوس کا ذکر کتاب میں نہیں ہے البتہ جنس کا ذکر ہے۔ جہات۔ جہت کی جمع ہے جانب، سمت کو کہتے ہیں اور جہات ان کے نزدیک چھ مشہور ہیں۔ خلف، قدام، یمین، یسار، فوق، تحت، جنس کہنے سے براعۃ استہلال حاصل ہوگی کیونکہ جنس کا بیان کتاب میں بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے باری تعالیٰ نے کلیات وجزئیات دونوں کو پیدا کیا ہے۔

قوله وہو یناسب الجہات الخ اگر لفظ حس ہے تو مناسبت یہ ہے کہ جو شئی محاط بالجہات ہوتی ہے محسوسیت کے قابل ہوتی ہے اور اگر لفظ حیس ہے تو مناسبت یہ ہے کہ شئی محبوس محاط

بالجہات ہوتی ہے ۱۲

قولہ لم یحصل البراعۃ الخ چونکہ منطق میں جز اس سے بحث نہیں ہوتی لہذا براعۃ استہلال حاصل نہیں ہوگی مگر یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جب لفظ متعدد المعنی مستعمل ہو تو اگرچہ ایک معنی مراد ہوگا مگر اشعار دوسرے معنی میں بھی ہوگا اسی کو صنعت ایہام کہتے ہیں تو اس صورت میں براعۃ استہلال لطیف ہوگی ۱۲

قولہ الجہات الستۃ الخ جہات حکماء کے نزدیک دو معنی میں مستعمل ہے اول جہات ستہ مشہورہ فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، یسار۔ ثانی امتداد ثلاثہ طول وعرض عمق یہاں دونوں معنی مراد لئے سکتے ہیں اور دونوں معنی کے اعتبار سے جسمیت اور مادیت کو مستلزم ہے اور واجب تعالیٰ کی ذات جسمیت اور مادیت سے منزہ ہے اس وجہ سے دونوں مقتضی ہیں ۱۲

قولہ جعل الکلیات والجزئیات الخ مصنف نے اس میں چار دعووں کی طرف اشارہ کیا ہے اور چاروں دعوے اپنی جگہ پر مدلل ہیں شارح نے صرف ایک دعویٰ کی دلیل بیان کی ہے تفصیل یہ ہے اول دعویٰ یہ ہے کہ ممکنات یعنی کلیات اور جزئیات باری تعالیٰ کی محتاج ہیں اس وجہ سے کہ امکان چونکہ وجود وعدم کی نسبت مساوی ہونے کا نام ہے لہذا وجود کو ترجیح دینے کے لئے جاعل کی ضرورت ہوگی تو امکان احتیاج الی الجاعل کی علت ہوا لہذا امکان جہاں ہوگا احتیاج الی الجاعل بھی وہاں ہوگی اور کلیات اور جزئیات سب ممکن ہیں لہذا سب باری تعالیٰ کے محتاج ہیں، ثانی دعویٰ یہ ہے کہ تمام ممکنات کلیات وجزئیات کے جاعل اللہ تعالیٰ ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ممکنات کی نسبت وجود اور عدم کے طرف مساوی ہے تو ممکنات کا وجود اس وقت ہوگا جب وجود راجح علی حد الوجوب ہو اور وجوب اس وقت ہوگا جب عدم کے تمام شعبے مسدود ہوجائیں اور ایسا وجوب ممکن کی طرف سے صادر نہیں ہوسکتا کیونکہ ممکن میں عدم کا شعبہ ہوتا ہے تو اس سے صادر نہیں ہوسکتا لہذا ایسا وجوب صرف واجب الوجود سے صادر ہوگا۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ تمام ممکنات کے جاعل یعنی موجد صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور ثانی دعویٰ کی طرف مصنف نے کلیات اور جزئیات کو معرف باللام کرکے اشارہ کیا ہے کیونکہ جمع معرف باللام عام ہوتا ہے اور تمام افراد کو مستغرق ہوتا ہے لہذا کوئی ممکن اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے کا مجعول نہیں ہوسکتا اور بعض ممکنات کو بعض کے لئے جو علت کہا جاتا ہے وہ شرائط اور علل معدہ ہیں علت موجدہ نہیں ہے ثالث دعویٰ یہ ہے کہ کلیات کا جعل مقدم ہے جزئیات کے جعل پر مصنف نے اس دعوے کی طرف کلیات کو مقدم اور جزئیات کو مؤخر کرکے اشارہ کیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کلیات اور جزئیات علت احتیاج الی الجاعل یعنی امکان میں مشترک ہیں مگر جزئیات اور اشخاص امکان کے علاوہ اپنے وجود میں خاص مادہ اور خاص صورت اور خاص شکل قبول کرنے کی استعدادات مختلفہ پر موقوف ہیں مثلاً زید کا وجود خاص نطفہ اور خاص

رحم اور اس میں علقہ اور مضغہ وغیرہ کی مختلف استعدادوں پر موقوف ہے بخلاف انسان کلی کے کہ وہ صرف امکان پر موقوف ہے اور جس چیز کے وجود کے شرائط زائد ہوں کے وہ وجود میں موخر ہوگا اور جس کے شرائط کم ہوں گے وہ وجود میں مقدم ہوگا تو ماہیت کلی کا وجود مقدم ہوگا اور جزئیات کا وجود موخر ہوگا مقدم بالذات ہو یا مقدم بالزمان ہو جیسے ماہیت انسان کا وجود حضرت آدم علیہ السلام کے وجود پر مقدم بالذات ہے اور زید، عمر وبکر کے وجود پر مقدم بالزمان ہے اور رابع دعویٰ یہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے یہ مختلف فیہ ہے حکماء کی دو جماعت ہیں ایک اشراقیین دوسرے مشائیین اشراقیین قائل ہیں کہ شئی کی ماہیت اور نفس حقیقت جاعل کا اثر بالذات ہے اور مشائیین قائل ہیں کہ ماہیت اور حقیقت کا اتصاف بالوجود جاعل کا اثر بالذات ہے یعنی اشراقیین کے نزدیک چونکہ وجود امر انتزاعی ہے اور منشا انتزاع نفس ماہیت وحقیقت ہے لہذا الشئی موجود کا مصداق نفس حقیقت بلا اعتبار امر زائد ہوگی اور وہی جاعل کا اثر ہوگی اور مشائیین کے نزدیک وجود امر منضم ہے اور اتصاف انضمامی میں منضم اور منضم الیہ دو چیزیں ہوتی ہیں لہذا مشائیین کے نزدیک الشئی موجود مصداق الشئی المتصف بالوجود ہے صرف شئی بدون اعتبار امر زائد نہیں ہے لہذا یہی جاعل کا اثر ہے خلاصہ اختلاف یہ ہے کہ اشراقیین کے نزدیک جاعل کا اثر بالذات نفس حقیقت ہے اور اتصاف اور وجود جاعل کا اثر بالعرض ہیں اور مشائیین کے نزدیک جاعل کا اثر بالذات اتصاف ہے اور طرفین جاعل کا اثر بالعرض ہیں والدلائل فی الشرح ۱۲

وفی الحاشية فيه اشارة ان القول بالجعل البسيط هو الحق كما ينطق به القرآن المجيد انتهى وجه الاشارة ظاهر حيث ترك المفعول الثانى كما ترك فى قوله تعالى جعل الظلمات والنور فان جعل البسيط يستدعى المجعول الذى هو المفعول الاول دون المجعول اليه الذى هو المفعول الثانى واذا وقع الايماء والتصريح من المصنف فى تحقيق الجعل البسيط فوجب علينا تحقيقه وان كان المقام غريبا -

---

ترجمہ: مصنف کے قول جعل الکلیات والجزئیات میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ جعل بسیط کا قول حق ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید نے اس کا نطق کیا ہے (قرآن میں اس کا استعمال کیا گیا ہے) اشارہ کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اس جگہ (مصنف نے) جَعَلَ کے مفعول ثانی کو ترک کر دیا ہے جس طرح (مفعول ثانی کو) اللہ تعالیٰ کے قول وجعل الظلمات والنور میں ترک کر دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ جعل بسیط مجعول کا تقاضا کرتا ہے۔ جو کہ مفعول اول ہے نہ کہ مجعول الیہ کا جو کہ مفعول ثانی ہے۔

اور جب مصنف رح ماتن کی جانب سے اشارہ اور تصریح دونوں موجود ہیں ۔ جعل بسیط کی تحقیق کے مسئلہ میں تو ہم پر اس کی تحقیق واجب ہو گئی اگرچہ مقام غریب ہے ۔

تشریح :- سلم اور ملاحسن دونوں میں جعل کی بحث اہم ترین مباحث میں سے ہے کہ آیا وہ بسیط ہے یا مرکب ہے جَعَلَ فعل ۔ الکلیات معطوف علیہ واو حرف عطف الجزئیات معطوف جعل کا مفعول اول ہوا۔ مفعول لہ یعنی موجود تو مذکور نہیں ہے حاشیہ منہیات میں صاحب سلم نے کہا ہے فیہ اشارۃ ، جعل کے دوسرے مفعول کے ذکر نہ کرنے میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے جیسے کہ قرآن مجید نے بھی یہی کہا ہے ۔ اشارہ کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ماتن صاحب سلم نے جعل کے مفعول ثانی کو ترک کر دیا ہے (اور صرف مفعول اول ہی ذکر کیا ہے ۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول میں جَعَلَ کے دوسرے مفعول کو ترک کر دیا گیا ہے قولہ جعل الظلمات والنور اس قول میں ظلمات اور نور معطوف علیہ معطوف جعل کا مفعول اول ہے اور مفعول ثانی مذکور نہیں ہے ، اس لئے کہ جعل بسیط صرف اس مجعول کا تقاضا کرتا ہے جو کہ مفعول اول ہے مجعول الیہ کا تقاضہ نہیں کرتا ۔ جو کہ مفعول ثانی ہے یعنی موجودۃ ۔

اور چونکہ اشارہ اور تصریح ماتن صاحب سلم کی جانب سے کلام میں موجود ہے ۔ اس لئے مسئلہ جعل بسیط کی تحقیق ہم پر ضروری ہو گئی ۔ اگرچہ اس تحقیق کا مقام نہیں ہے ۔

قولہ فیہ اشارۃ الخ اشارہ کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے جعل الکلیات الخ میں مفعول ثانی کا ذکر نہیں کیا تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات کو کتم عدم سے صفحۂ وجود میں نکالا اور یہی جعل کے معنی ہیں ۱۲

قولہ ہوا لحق الخ جعل بسیط کے حق ہونے کی دلیل شارح بسط سے بیان کریں گے اور مولف کا ابطال بھی کریں گے ۔ اصل جعل بسیط اور جعل مولّف کا نزاع وجود کے انتزاعی اور انضمامی ہونے پر مبنی ہے اس لئے کہ اگر وجود امر انتزاعی ہو تو چونکہ نفس الامر میں صرف شئی کی ذات متحقق ہوتی ہے کوئی امر آخر موجود نہیں ہوتا اس شئی کی ذات سے وجود منتزع ہوتا ہے ۔ لہذا جعل کا تعلق صرف شئی کی حقیقت اور شئی کے ساتھ ہوگا اور یہ جعل بسیط ہے جعل مولف نہیں ہے اور اگر وجود امر انضمامی ہو تو نفس الامر میں منضم اور منضم الیہ دو چیزیں ہونگی ذات شئی جو منضم الیہ ہے اور وجود شئی جو منضم ہے اور منضم کا منضم الیہ کے ساتھ قیام ہے اور جب نفس الامر میں دو چیزیں ہوئیں تو جعل بسیط کا صدق نہیں ہوگا بلکہ جعل مولفہ صادق ہوگا اور دلائل سے وجود کا امر منضم ہونا باطل ہے اس لئے جعل مولف بھی باطل ہے لہذا جعل بسیط حق ہے ۱۲

قولہ جعل الظلمات والنور الخ الظلمات معطوف علیہ ہے اور النور معطوف ہے اور دونوں مل کر مفعول ہے تو صرف ایک مفعول ہوا لہذا یہ جعل بمعنی خلق ہوگا یہ جعل بسیط ہے اس پر بعض لوگوں نے تاویل کی ہے

ایک تاویل یہ ہے کہ یہاں مفعول ثانی محذوف ہے عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ جعل الظلمات والنور موجودۃ دوسری تاویل یہ ہے کہ ظلمات بمعنی ماہیت اور نور بمعنی وجود اور واؤ بمعنی مع تو حاصل یہ ہوگا کہ جعل الماہیات مع الوجود جعل مولف ہوگا مگر یہ تاویل ظاہر کے بالکل خلاف ہے ۔

قولہ وبیانہ الخ یہاں شارح ایک تمہید بیان کرتے ہیں جس کے وجہ سے ایک مقدمہ ثابت ہو جائے گا جس پر دار و مدار ہے اور جعل بسیط اور جعل مولف کی تعریف بھی معلوم ہو جائے گی اور محل نزاع بھی متعین ہو جائے گا شارح بحر العلوم نے جعل بسیط کے حق ہونے کی جو دلیل بیان کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ وجود امر اعتباری عقلی ہے اور اس کے ماہیت پر محمول ہونے کا مصداق نفس تقرر ماہیت ہے لہذا وجود کا ثبوت ماہیت کے لئے ضروری ہوگا، جاعل کی ضرورت نہیں ہوگی پس جعل مولف کے لئے کوئی سبیل نہیں ہے اور اگر وجود کے جعل کا مصداق نفس تقرر ماہیت نہ ہو تو یا امر انتزاعی ہوگا تو اس کے لئے منشاء ضروری ہے تو حقیقت میں وہ منشاء مصداق ہے یا مصداق امر انضمامی ہوگا اور چونکہ انضمام میں منضم الیہ کا وجود مقدم ہوتا ہے لہذا ماہیت کا وجود مصداق جعل سے مقدم ہوگا یا مصداق امر منفصل ہوگا اور یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ امور منفصلہ کی نسبت مساوی ہونے کیوجہ سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس ثابت ہوگیا کہ وجود کے ثبوت کا مصداق نفس تقرر ماہیت ہے اور ثبوت اور حمل جاعل کے اثر بالذات ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو اگر جاعل کی محتاج نفس ماہیت نہ ہو تو جعل کا اثر بالکل مرتفع ہو جائے گا کیونکہ وجود امر اعتباری عقلی ہونے کی تقدیر پر لوازم ماہیت سے ہوگا جو معلل بالجعل المستقل نہیں ہوتا لہذا ثابت ہوگیا کہ جعل کی محتاج نفس ماہیت ہے اور وہی جعل کا اثر بالذات ہے اور یہی مطلوب ہے ۱۲ **قولہ** من الجاعل الخ یہ خرجت کے متعلق ہے ۱۲۔

وبیانہ ان الممکنات اذا اخرجت من العدم الی عالم الکون من الجاعل فلابد لہ من تاثیر واثر تابع لہ فالاثر بالذات اما نفس الشیٔ الموجود فی عالم الکون من الجاعل سواء کان بسیطا کالعقول والافلاک وبسائط العناصر او مرکبا کمرکباتہا وعلی ھذا لایکون مختلۃ الا المجعول فقط بسیطا او مرکبا دون المجعول الیہ ۔

ترجمہ:- اور اس کا بیان یہ ہے کہ ممکنات جب عدم سے عالم وجود میں جاعل کی جانب سے منتقل ہوں گے تو جاعل کی تاثیر کا ہونا اور ایسے اثر کا ہونا جو تاثیر کے تابع ہو ضروری ہے پس جاعل کا اثر بالذات نفس شیٔ ہو گی جو عالم کون میں جاعل کی طرف سے موجود ہے برابر ہے کہ یہ شی موجود بسیط ہو جیسے عقول عشرہ اور افلاک وبسائط عناصر ، یا مرکب ہو جیسے عناصر کے مرکبات اور

اس بناء پر جعل کے تحت نہیں --- ہوگا۔ مگر مجعول فقط خواہ بسیط ہو یا مرکب ہو نہ کہ مجعول الیہ۔

تشریح جعل کے بسیط یا مرکب ہونے کا بیان یہ ہے! جاعل اور خالق کی طرف سے ممکنات جب وجود میں آئیں گی۔ یعنی پیدا ہوں گی تو اس صورت میں جاعل کی تاثیر ان ممکنات میں ہونا ضروری ہے۔ اور اس تاثیر کے تابع ہو کر اثر کا ہونا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا پس جاعل کا بالذات اثر یا نفس وہ شئی ہے جو عالم کون میں موجود ہے۔ خواہ وہ شئی بسیط ہو جیسے عقول عشر۔ افلاک، عناصر اربعہ۔ یا وہ شئی مرکب ہو جیسے اجسام جو عناصر اربعہ سے مرکب ہیں۔ اس صورت میں یعنی جب جاعل کا اثر صرف نفس شئی ہو تو اس وقت جعل کے تحت صرف میں مجعول ہوگا خواہ بسیط ہو یا مرکب ہو مجعول الیہ جعل کے تحت نہ ہوگا۔

قولہ من الجاعل الخ یہ خرجت کے متعلق ہے ۱۲

قولہ نفس الشئی الخ یعنی خلط بالوجود سے قطع نظر کر کے ۱۲

قولہ کان بسیطا الخ یہاں بسیط سے مراد وہ شئی ہے جو اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب نہ ہو تو بسیط اس معنی کے اعتبار سے عقول اور افلاک اور عناصر اربعہ تینوں پر صادق آئے گا ۱۲

قولہ وعلی ہذا الخ یعنی جب جاعل کا اثر نفس شئی بلا اعتبار خلط بالوجود کے ہو ۱۲

قولہ بسیطا او مرکبا الخ اس تعمیم سے بعض لوگوں کا یہ خیال رد کیا گیا ہے کہ مجعول صرف مرکبات ہی ہو سکتے ہیں اس لئے کہ مجعول ممکن ہوتا ہے اور امکان ماہیت اور وجود کے درمیان نسبت کی ایک کیفیت ہے اور نسبت اثنینیت کو مقتضی ہے اور بسیط میں اثنینیت نہیں ہوتی اس کا جواب یہ ہے کہ امکان کے لئے جس اثنینیت کی ضرورت ہے وہ ماہیت اور وجود کے اعتبار سے ہے یہ تعداد ہر حال میں متحقق ہوگی خواہ ماہیت بسیط ہو یا مرکبہ ہو ۱۲

او اختلاطہ مع حیثیۃ الوجود وھذا الاختلاط الذی فرض اثر الجاعل بالذات لایکون فی مرتبۃ الحکایۃ فانہا تابعۃ للحاکی فاذا فرضنا عدمہ او عدم حکایتہ ینحو الاثر بالضرورۃ فلیس من شان العاقل ان یقول بہ بل یکون فی مرتبۃ المحکی عنہ اعنی مرتبۃ اتصاف الماھیۃ بالوجود فی نفس الامر وھی ھیأۃ ترکیبیۃ واقعیۃ لاتکون تابعۃ لاعتبار المعتبر

ترجمہ یا جاعل کا اثر شئی کا مخلوط ہونا ... وجود کی حیثیت کے ساتھ ہوگا اور یہ اختلاط جس کو جاعل کا بالذات اثر فرض کیا گیا ہے۔ مرتبہ حکایت میں نہ ہوگا کیونکہ وہ حاکی (یعنی حکایت

کرنے والا) کے تابع ہوتا ہے (فی نفسہ خود موجود نہیں ہوگا) پس جب ہم اس کا (حاکی کا) عدم فرض کرلیں یا اس کی حکایت کا عدم فرض کرلیں۔ تو جاعل کا اثر بالضرورۃ تام ہوگا (یعنی جاعل کا اثر بہر حال مرتب ہوگا) لہٰذا اس عقلمند کا کام نہیں کہ وہ ایسی کمزور بات کہے۔ بلکہ جاعل کا اثر محکی عنہ کے درجہ میں ہوگا۔ یعنی ماہیت کے وجود کے ساتھ نفس الامر میں متصف ہونا اور یہ مرتبہ القاف ہیئت ترکیبی واقعی ہے۔ جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہے۔

تشریح دوسری صورت یہ ہے کہ جاعل کا اثر شئی مخلوط بالوجود ہوگا۔ اور یہ اختلاط جس کو بالذات جاعل کا اثر فرض کیا گیا ہے۔ مرتبہ حکایتہ میں نہیں ہوگا (مرتبہ حکایتہ محمول کی نسبت موضوع کی جانب کرنا۔ جیسے زید قائم میں قائم محمول ہے اس کی نسبت زید کی طرف کی گئی ہے۔ اس مثال میں زید کے قائم ہونے کی حکایت بیان کی گئی ہے) کیونکہ حکایت تو حکایت بیان کرنے والے یعنی حاکی کے تابع ہوتی ہے چنانچہ جب ہم حاکی کا عدم فرض کرلیں۔ یا یہ فرض کریں کہ وہ حکایت بیان نہیں کر رہا ہے۔ اثر جاعل کا تب بھی ہوگا۔ اس لئے سید ہروی جیسے عقلمند کو ایسی کمزور یہ بات نہیں کہنی چاہیے۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ جاعل کا اثر محکی عنہ کے درجہ میں ہوگا۔ یعنی یہ مرتبہ کہ ماہیت نفس الامر میں وجود کے ساتھ متصف ہے اسی کو ہیأۃ ترکیبی واقعی کہتے ہیں جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں۔

قولہ او اختلاط الخ یہ نفس الشئی پر معطوف ہے یعنی جاعل کا اثر یا نفس الشئی بلا خلط بالوجود کے ہوگا یا اختلاط بالوجود ہی جاعل کا اثر ہو ۱۲

قولہ وہذا الاختلاط الخ یہاں سے ایک قول کا رد کرتے ہیں میر باقر نے افق المبین میں اور میر زاہد نے شرح مواقف کے حاشیہ میں یہ کہدیا ہے کہ جو انصاف و اختلاط جعل مولف کا اثر ہوتا ہے وہ نسبت من حیث مرآتیت اور غیر مستقل بالمفہومیت ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جعل مولف میں جاعل کا اثر وہ نسبت ہے جو مرتبہ حکایتہ میں ہوتی ہے تو شارح اس کو رد کرتے ہیں کہ جو نسبت درجہ حکایت میں ہوتی ہے وہ حاکی کے تابع ہوتی ہے یعنی جب کوئی حاکی ہو اور اس کا اعتبار کرے تو وہ نسبت پائی جائے گی اور اگر کوئی حاکی نہ ہو یا ہو اور حکایت نہ کرے تو اس نسبت کا تحقق نہیں ہوگا اور جاعل کا اثر بالذات ایسا نہیں ہوسکتا جو کسی معتبر کے تابع ہو بلکہ جاعل کا اثر نفس الامر میں متحقق ہوگا خواہ کوئی معتبر ہو یا نہ ہو لہٰذا جاعل کا اثر وہ انصاف اور اختلاط ہوگا جو محکی عنہ میں ہوتا ہے ۱۲

قولہ عدمہ او عدم حکایتہ الخ یعنی حاکی کا عدم فرض کیا جائے یا حاکی موجود ہو اور اس کی حکایت کا عدم فرض کیا جائے ۱۲

قولہ من شان العاقل الخ یہ میر باقر اور میر زاہد پر تعریض ہے کہ ایسے محقق اور عاقل ہونے کے

باوجود کس طرح قائل ہوگئے کہ جاعل کا اثر وہ انصاف ہے جو درجہ حکایت میں ہوتا ہے ۱۲

قولہ دہی ہیاۃ ترکیبیۃ الخ یعنی اختلاط واقعی اور نفس الامری اس کو کہتے ہیں جو فرض فارض اور اعتبار معتبر سے قطع نظر کرنے کے باوجود متحقق ہو عام ازیں کہ خارج میں ہو یا ذہن میں ہو ۱۲

ولذا وقع فی کلامھم ان اثر الجاعل مفاد الھیاۃ التركيبية الحملية اعنی مفاد كون الشئ موجوداً الاول الجعل البسيط القائل به الاشراقية والثانی الجعل المولف القائل به المشائية فهذا تحرير محل النزاع بين الفريقين ۔

ترجمہ چونکہ جاعل کا اثر ہیئت ترکیبیہ ہے اسی وجہ سے بعض مناطقہ کے کلام میں تحریر ہے کہ جاعل کا اثر ترکیب حملی کی حقیقت ہے جس کا مطلب کون الشئ موجوداً ہے، اول صورت (یعنی جس میں جاعل کا اثر نفس شئ کہا گیا ہے) جعل بسیط ہے اور اس کے قائل اشراقیہ ہیں ۔ ثانی صورت جعل مؤلف ہے اور اس کے قائل مشائیہ ہیں یہ فریقین کے درمیان محل نزاع کا بیان ہے ۔

تشریح جاعل کے اثر کی دوسری صورت جعل مولف ہے یعنی شئ کا وجود کے ساتھ مختلط ہونا یہی جاعل کا اثر بالذات ہے ۔ اور یہ اثر حکایتہ کے درجہ میں نہیں ہے ۔ یعنی امر اعتباری نہیں ہے ۔ کہ حاکی کی حکایت کے تابع ہو ۔ بلکہ محکی عنہ کے درجہ میں ہے یعنی نفس الامر میں ماہیت کا وجود کے ساتھ متصف ہونا ۔ اسی کو ہیئت ترکیبی واقعی کہا جاتا ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہے اسی کو بعض مناطقہ نے اس انداز میں بیان کیا ہے ۔ کہ جاعل کا اثر ہیئت ترکیبی حملی ہے ۔ یعنی شئ کا موجود ہونا ، اول جعل بسیط ہے جس کے قائل اشراقیہ ہیں ۔ دوسرا قول جعل مولف ہے جس کے قائل حکماء مشائیہ ہیں ۔ فریقین کے درمیان یہ محل نزاع کا بیان تھا

قولہ لذا وقع فی کلامھم الخ ذا اسم اشارہ ہے اور اس کا مشار الیہ متہ انصاف کا ہیاۃ ترکیبیہ ہونا ہے ۔

قولہ الحملیۃ الخ یعنی ایجابیۃ جس میں وجود کا ثبوت شئ کے لئے ہو جیسے زید موجود ۱۲

قولہ الاول الخ یعنی جب جعل کا اثر بالذات نفس شئ بلا اعتبار خلط بالوجود ہو تو اس کو جعل بسیط کہتے ہیں تو جعل بسیط کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ جاعل جس کا اثر نفس شئ بالذات اور وجود اور انصاف اثر بالعرض ہو ۱۲

قوله الاشراقیہ الخ یعنی افلاطون اور اس کے شیخ شہاب الدین وغیرہ قائل ہیں کہ جعل کا اثر بالذات نفس ماہیت من حیث ہی ہی ہے اور وجود اور اتصاف بالوجود جعل کا اثر بالعرض ہے ۱۲

قوله الثانی الخ یعنی جب جعل کا اثر بالعرض ہو جس کے قائل مشائیین ہیں یعنی ارسطو اور اس کے متبعین اور اس کو جعل مرکب اور جعل اختراعی بھی کہتے ہیں ۱۲

قوله محل النزاع الخ یعنی ایک فریق کے نزدیک جعل کا اثر بالذات نفس ماہیت ہے اور اتصاف اور وجود بھی جعل کا اثر ہے مگر بالعرض اور دوسرے فریق کے نزدیک جعل کا اثر بالذات اتصاف ماہیت بالوجود ہے اور ماہیت اور وجود بھی جعل کا اثر ہے مگر بالعرض اور اس کے ضمن میں جعل بسیط اور جعل مؤلف کی حقیقت اور تعریف بھی معلوم ہو گئی اور یہ بھی منقح ہو گیا کہ جعل کا اثر امر واقعی نفس الامری ہوتا ہے۔ اعتباری نہیں ہو سکتا اسی بناء پر جو استدلال یا نقص ہو گا کیا جائے گا ۱۲

ونذکر اولا استدلال الفریقین ثم نبین ما هو الحق علی ما اشار الیه المصنف ببیان شاف صاف عن الکدورات فنقول استدل علی المذهب الاول بانه یجب الانتهاء الی الجعل البسیط فان کل ما یفرض اثرا للجاعل یکون ماهیة من ماهیات وفیه وهن ظاهر فانه مبنی علی عدم تصور الجعل البسیط والمولف اذ به یرتفع النزاع بین الفریقین من اول الامر ویصیر نزاعا لفظیا ومنشأ الخلاف بینهما بالحقیقة ان الاثر بالذات اما نفس الماهیة مستقلة کانت او غیر مستقلة مع قطع النظر عن خلط الوجود وهذا مذهب الاشراقیین.

ترجمہ ہم پہلے دونوں فریق کا استدلال ذکر کریں گے پھر بیان کریں گے کہ ان میں کونسا حق ہے جس کی جانب مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ اور بیان بھی ایسا ہو گا کہ جو شفا بخش، کدورات سے پاک وصاف ہو گا۔ پس ہم کہتے ہیں کہ مذہب اول پر استدلال کیا گیا ہے واجب ہے انتہا جعل بسیط تک۔ کیونکہ ہر وہ چیز جس کو جاعل کا اثر فرض کیا جائے گا۔ وہ کوئی نہ کوئی ماہیت ہو گی۔ اور اس میں کمزوری ظاہر ہے کیونکہ یہ استدلال جعل بسیط اور جعل مولف کے نہ سمجھنے پر مبنی ہے اس لئے کہ اس سے تو دونوں فریق کے درمیان نزاع پہلے ہی مرحلے میں ختم ہو جائے گا۔ اور نزاع لفظی رہ جائے گا۔ حالانکہ منشاء اختلاف دونوں کے درمیان حقیقی ہے کہ اثر بالذات نفس ماہیۃ ہے مستقل ہو یا غیر مستقل قطع نظر خلط بالوجود کے یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

تشریح مصنف ملاحسن نے جعل بسیط و جعل مرکب کا بیان تفصیل یہاں سے شروع کیا ہے جعل کے بسیط کے حق ہونے پر ایک استدلال ملاحسن نے نقل کیا ہے مگر یہ استدلال محض الزامی ہے، حقیقی استدلال نہیں ہے۔ خلاصہ استدلال یہ ہے کہ آخر الامر انتہار جعل بسیط پر ہوتی ہے کیونکہ جس کو جاعل کا اثر فرض کیا جائے گا وہ کوئی نہ کوئی ماہیت ہوگی لہذا جعل بسیط حق ہے ملاحسن نے اس کو ضعیف فرمایا۔ اور کہا کہ مستدل نے جعل بسیط و جعل مولف کا مفہوم ہی نہیں سمجھا۔ کیونکہ اس استدلال سے تو دونوں فریق کا باہمی اختلاف پہلے ہی مرحلہ میں ختم ہو جائیگا اور نزاع لفظی بن کر رہ جائیگا۔ جب کہ اختلاف دونوں فریق میں حقیقت پر مبنی ہے کہ جاعل کا اثر بالذات نفس ماہیت ہے۔ مستقل ہو یا غیر مستقل خلط بالوجود سے قطع نظر کرتے ہوئے یہی اشراقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ علی ما اشار الخ یعنی مصنف نے جعل بسیط کے حق ہونے کی طرف متن میں مفعول ثانی کو نہ ذکر کے اشارہ کیا اور حاشیہ منہیہ میں تصریح کی ۱۲

قولہ استدل الخ یہ استدلال الزام کے طور پر ہے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ جس چیز کو کبھی جعل کا اثر بالذات قرار دیا جائے گا خواہ نفس ماہیت بالوجود یا ماہیت من الماہیات ہوگی لہذا اس پر یہ صادق آئے گا کہ جعل کا اثر بالذات نفس ماہیت ہے اور یہ جعل بسیط ہے اور یہی اشراقین کا مذہب ہے لہذا ہر حال میں جعل بسیط کی طرف انتہا ہوگی تو اولاً ہی جعل بسیط کیوں نہ تسلیم کیا جائے ۱۲

قولہ فان کل ما یفرض الخ یعنی خواہ نفس ماہیت بالوجود یا اختلاط ماہیت بالوجود جس کو بھی جعل کا اثر قرار دیا جائے وہ ماہیت ہے ۱۲

قولہ تصور الجعل الخ یعنی جب مستدل یہ کہتا ہے کہ جعل کا اثر کچھ بھی ہو ماہیت ہونے کیوجہ سے جعل بسیط ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ مستدل کے نزدیک جعل کا اثر بالذات متعین نہیں ہے صرف تسمیہ میں نزاع ہے تو لفظاً اور تمام میں نزاع ہوگی یہ نزاع لفظی ہے اور نزاع لفظی محصلین کے خلاف ہے ۱۲

قولہ اذ بہ یرتفع النزاع الخ یعنی جعل کا اثر بالذات اشراقین کے نزدیک نفس ماہیت ہے۔ اور اختلاط نہیں ہے، اور مشائین کے نزدیک جعل کا اثر بالذات اختلاط ہے نفس ماہیت اثر بالذات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اختلاف اثر بالذات میں ہے اور مستدل کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ جعل کا اثر کچھ ہو ماہیت من الماہیات ہونے کیوجہ سے جعل بسیط ہے تو مستدل پر جعل مولف کے معنی پوشیدہ رہے انھوں نے صرف تسمیہ میں اختلاف سمجھا ۱۲

قولہ من اول الامر الخ کیونکہ جب جعل کے اثر میں تعمیم ہوگی تو اختلاف ہی جاتا رہے گا نزاع صرف

تسمیہ میں باقی رہے اور حقیقت یہ نہیں ہے بلکہ نزاع تو اس میں ہے کہ اشراقیین کے نزدیک اختلاط بالوجود اور وجود اعتباری ہونے کیوجہ سے جعل کا اثر بالذات ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے جعل کا اثر بالذات صرف نفس ماہیت ہے اور وجود اور اتصاف جعل کا اثر بالعرض ہیں۔ اور مشائیہ کے نزدیک اختلاط بالوجود جعل کا اثر بالذات ہے اور ماہیت اور وجود جعل کا اثر بالعرض ہیں تو نزاع تسمیہ میں نہیں ہے کیونکہ لا مناقشۃ فی الاصطلاح ۱۲

قولہ مستقلہ الخ مستقلہ سے مراد وہ ماہیت ہے جو اپنے وجود فی الخارج میں کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو جیسے جواہر کی ماہیت موجود لا فی الموضوع ہے اور غیر مستقل سے مراد اعراض کی ماہیت ہے جو اپنے وجود میں موضوع کے تابع ہوتی ہے یعنی موجود فی الخارج ۱۲

ولا یفید الدلیل لہذا المذہب فان الخلط وان سموہ ماہیۃ فلیس مما ھو بصددہ او لا یکون الاثر اختلاط الماھیۃ بالوجود سواء کانت مستقلۃ کماھیۃ الانسان والفرس او غیر مستقلۃ کالمعانی الحرفیۃ الحاصلۃ بکنہہا فی الذہن لطائفۃ تصورہا ولیس مناط الخلاف فیہا الفرق بالاستقلال وعدمہ فانہا تابعان للالتفات کما سنحققہ انشاء اللہ تعالی والاثر لا یکون تابعا لہ کما ذکرنا بل ان المجعول اما نفس الماھیۃ مع قطع النظر عن الخلط بالوجود بالذات ومرتبۃ الخلط بالتبع او المجعول بالذات الثانی فقط والاول بالتبع فحاصل الخلاف یرجع الی ان الاثر بالذات للجاعل اما مرتبۃ الطبیعۃ بلا شرط شیئ او المرتبۃ بشرط شیئ وھو خلط بالوجود

ترجمہ مذکورہ دلیل اس مذہب (یعنی اشراقیہ کے مذہب) کے لئے مفید نہیں ہے کیونکہ خلط بالوجود اگرچہ انہوں نے اس کا نام ماہیت رکھا ہے، اشراقیہ اس کے درپے نہیں، یا جاعل کا اثر ماہیت کا مخلوط بالوجود ہونا ہے۔ برابر ہے کہ مستقل ہو جیسے انسان اور فرس کی ماہیت مستقل ہے یا غیر مستقل ہو جیسے معانی حرفیہ جو بکنہہا ذہن میں حاصل ہوں۔ اس جماعت کے جنہوں نے ان (معانی) کا تصور کیا ہے۔ اور دونوں فریق کے اختلاف کا مدار استقلال و عدم استقلال پر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ التفات کے تابع ہے جیسا کہ انکی تحقیق ہم آئندہ انشاء اللہ کریں گے۔ اور اثر اس التفات کے تابع نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے بلکہ مجعول بالذات یا نفس ماہیت ہوگی قطع نظر کرتے ہوئے خلط بالوجود سے اور خلط کا مرتبہ تبعاً ہوگا۔ یا مجعول بالذات فقط ثانی ہوگا۔ اور اول بالتبع ہوگا۔ پس اختلاف کا حاصل راجع ہوتا ہے اس کی طرف کہ جاعل کا بالذات اثر مرتبہ طبعیہ ہے۔ بلا شرط شیئ کے۔ یا شرط شیئ

کا مرتبہ ہے اور وہ خلط بالوجود ہے ۔

تشریح استدل علی ہذا المذہب الاول سے اشراقیہ کے مذہب پر استدلال کیا گیا تھا شارح ملاحسن اس کو یہاں سے رد کر رہا ہے ، کیونکہ اشراقیہ کا مذہب تو یہ ہے کہ جاعل کا اثر بالذات نفس ماہیت ہے مگر مذکورہ دلیل سے یہ بات واضح نہیں ہوتی ۔ دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلط ہی اگر جاعل کا اثر ہو تو وہ ماہیت ہے ۔ لہذا اس کا نام بھی جعل بسیط ہے ۔ ملاحسن نے کہا ۔ خلط کا اگرچہ انہوں نے ماہیت نام رکھ لیا ہے ۔ مگر اشراقیہ اس کو ثابت نہیں کرنا چاہتے ۔

یا جاعل کا اثر اختلاط الماہیۃ بالوجود ہو ، خواہ ماہیت مستقلہ ہو جیسے انسان ، فرس وغیرہ یا غیر مستقلہ ہو جیسے معانی حرفیہ ۔ جن کی حقیقت ذہن میں حاصل ہوتی ہے ۔ دونوں فریق کے درمیان اختلاف کا مدار استقلال وعدم استقلال پر بھی نہیں ہے کیونکہ یہ التفات کے تابع ہیں ۔ اس کی تحقیق ہم آئندہ کریں گے بلکہ اختلاف اس میں ہے کہ اثر جاعل یعنی مجعول ، نفس ماہیت ہے خلط بالوجود سے قطع نظر کر کے ۔ اور جاعل کا اثر خلط بالوجود اس کے تابع ہے ، یا مجعول بالذات فقط ثانی ہے ۔ اور اول بالتبع مجعول ہے حاصل خلاف ۔ ۔ یہ نکلا کہ جاعل کا اثر بالذات نفس طبیعۃ ہے ۔ جس میں کسی قسم کی کوئی شرط نہیں ۔ یا ماہیت بشرط خلط بالوجود اس کا اثر ہے ۔

قولہ لا یفید الدلیل الخ یعنی اشراقیہ کا مذہب تو یہ ہے کہ جاعل کا اثر بالذات نفس ماہیت ہے اور اس دلیل سے یہ متعین نہیں ہوتا کہ جاعل کا اثر بالذات نفس ماہیت ہے اختلاط نہیں ہے بلکہ اس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر اختلاط بھی جاعل کا اثر بالذات ہو تو چونکہ اختلاط بھی ماہیات من الماہیت ہے اس لئے اس کا نام جعل بسیط ہے تو اشراقین کا مذہب ثابت نہیں ہوا تسمیہ ثابت ہوا حالانکہ اشراقین اس امر کے درپے ہیں کہ جاعل کا اثر بالذات نفس ماہیت بلا خلط بالوجود ہے ۱۲

قولہ الحاصلۃ بکنہہا الخ الحاصلۃ بکنہہا کی قید شارح نے اس لئے لگائی ہے کہ شارح کی یہ تحقیق ہے کہ معانی حرفیہ کا جب تصور بکنہہ ہوگا اس وقت یہ معانی غیر مستقل ہوں گے اور اگر تصور بکنہہ یا بالوجہ ہوگا تو یہ معانی نہ مستقل نہ ہوں گے کما سیاتی تفصیلہ ، ۱۲

قولہ لیس مناط الخلاف الخ میر باقر نے اسی دلیل مذکورہ کو باطل کرتے ہوئے یہ کہا کہ جعل بسیط کا اثر بالذات وہ ماہیت ہے جو ملحوظ بالاستقلال ہو اور جعل مولف کا اثر بالذات معنی رابطی ہیں جو ممکن کی ذات اور وجود کے درمیان غیر مستقل اور طرفین کے حال کے ملاحظہ کیلئے آلہ ہو کر ملحوظ ہو تو اس صورت میں جعل مولف کی انتہا جعل بسیط کی طرف نہیں ہو سکتی کیونکہ مستقل اور غیر مستقل کا فرق اب بھی باقی رہے گا تو شارح اس قول کو رد کرنا چاہتے ہیں کہ فریقین کے درمیان اختلاف کا دار ومدار استقلال اور عدم استقلال پر نہیں ہے جیسا کہ میر باقر نے سمجھا ہے کیونکہ استقلال وعدم استقلال تو

التفات کے تابع ہیں اگر التفات بالقصد ہوگا تو مستقل ہے اور اگر بالتبع ہے تو غیر مستقل ہے چنانچہ اس کی تفصیل آگے آئے گی، اور ہم نے تمہید میں ثابت کر دیا ہے کہ جعل کا اثر اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوسکتا خواہ کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے نفس الامر میں جاعل کا اثر متحقق ہوگا لہٰذا میر باقر کا قول کہ اختلاف کا دارو مدار استقلال اور عدم استقلال پر ہے باطل ہوگیا ۱۲

قولہ امانفس الماہیۃ الخ یہ اشراقیین کا مذہب ہے ۱۲

قولہ اوالمجعول بالذات الثانی الخ یعنی خلط بالوجود اثر بالذات ہے یہ مشائین کا مذہب ہے ۱۲

قولہ بلاشرط الخ یہ مطلق شئی اور من حیث ہی ہی کا درجہ ہے اس میں وجود اور عدم کی کوئی قید نہیں ہوتی اور بشرط شئی اس میں وجود کی قید ملحوظ ہوتی ہے اس لئے یہ خصوص کا درجہ ہے اور ایک درجہ بشرط شئی کا ہے یہ عموم کا درجہ ہے اسکو الشئی المطلق بھی کہتے ہیں اول اشراقین کا مذہب ہے اور ثانی مشائین کا مذہب ہے ۱۲

فان قلت علیٰ ھذا لایتعلق الجعل بالذات بالجزئیات فانہا ماھیۃ بشرط شئی وھو خلاف ما قال المص وھو خلاف مذھب الاشراقیۃ قلت ھذا الخلط یتصور فی الکلیات نظرا الی وجود الطبائع وفی الجزئیات نظرا الی الوجود الخاص وکلا الخلطین یسمیان بشرط شئی وھو الوجود ۔

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ اس بنا پر جعل کا تعلق بالذات جزئیات سے نہیں ہوگا کیونکہ وہ ماہیت بشرط شئی ہیں ۔ اور یہ مصنف کے قول کے خلاف ہے اور اشراقیہ کے مذہب کے خلاف ہے میں کہونگا کہ یہ خلط کلیات میں طبائع کلیہ کے وجود کی جانب نظر کرتے ہوئے پایا جاتا ہے ۔ اور جزئیات میں وجود خاص کی جانب نظر کرتے ہوئے پایا جاتا ہے اور دونوں خلطوں کا نام بشرط شئی رکھا جاتا ہے اور وہ وجود ہے ۔

تشریح ملاحسن نے کہا کہ اشراقیہ کے نزدیک جاعل کا اثر طبیعت لابشرط شئی ہے ۔ اور مشائیہ کے نزدیک طبیعت بشرط شئی ہے ۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس بنا پر جزئیات کے ساتھ جاعل کا اثر نہ ہوگا ۔ کیونکہ جزئیات طبیعت بشرط شئی کا نام ہے اور یہ قول ماتن مصنف سلم کے بھی خلاف ہے اور مذہب اشراقیہ کے بھی خلاف ہے ۔

قلت ہذا الخلط ۔ میں جواب دوں گا کہ مرتبہ خلط (یعنی ماہیت کا اتصاف بالوجود) اسی کو طبیعت بشرط شئی کہتے ہیں ۔ کلیات وجزئیات دونوں میں پایا جاتا ہے ۔ مگر ہر ایک کی نوعیت جداگانہ ہے

کلیات میں وجود مطلق کے خلط سے خلط ہوتا ہے یعنی ماہیت کلیہ مطلق وجود کے ساتھ متصف ہوتی ہے اور جزئیات میں جاعل کا اثر اس طور پر ہے کہ ماہیت جزئیہ وجود خاص کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے لہذا جب کلیات وجزئیات دونوں شرط شئی خلط بالوجود پایا جاتا ہے۔ تو خلط مساوی ہوگیا تو اشراقیہ کے نزدیک، کلیات وجزئیات کی نفس ماہیت بلا شرط شئی اور بغیر خلط بالوجود کے جاعل کا اثر بالذات ہوگی۔ اور ماہیت بشرط شئی اور خلط بالوجود کے جاعل کا اثر بالعرض ہوگی۔

اور مشائیہ کے نزدیک کلیات وجزئیات دونوں میں اس کا عکس ہوگا۔ یعنی کلیات میں جاعل کا بالذات اثر ماہیتہ کلیہ بشرط شئی اور خلط بالوجود المطلق ہوگا اور نفس ماہیتہ جاعل کا اثر بالعرض ہوگی۔

اور جزئیات میں ماہیت جزئی بشرط شئی اور وجود خاص کے ساتھ خلط جاعل کا اثر بالذات ہے، اور نفس ماہیت جزئیہ جاعل کا اثر بالعرض ہوگی۔ لہذا کلیات جزئیات میں سے ہر ایک اشراقیہ کے نزدیک جعل بسیط مولف کے ساتھ متعلق ہے لہذا نہ مصنف کے قول خلاف ہے نہ اشراقیہ کے قول کے۔

قولہ فان قلت الخ جب شارح نے یہ کہا کہ اشراقین کے نزدیک جعل کا اثر طبیعت لابشرط شئی ہے اور مشائین کے نزدیک طبیعت بشرط شئی ہے تو اعتراض پیدا ہوا کہ اس تحقیق کے بنا پر اشراقین کے نزدیک جزئیات کے مجعول ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ جزئیات کا درجہ بشرط شئی ہوتا ہے اس طرح مشائین کے نزدیک کلیات کے مجعول ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ کلیات کا مرتبہ بشرط شئی کا نہیں ہوتا اور یہ مصنف کے بھی خلاف ہے کیونکہ مصنف نے جعل الکلیات و الجزئیات میں جزئی کے مجعول ہونے کی تصریح کردی ہے اور اشراقین کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ اشراقین قائل ہیں کہ جزئیات مجعول بالذات ہیں علیٰ ہذا مشائیہ کے نزدیک کلیات کا اختلاط وجود کے ساتھ مجعول بالذات ہے ۲

قولہ ماقال المصنف الخ یعنی مصنف کے جانب سے جعل الکلیات والجزئیات میں یہ تصریح ہوگئی کہ جعل کا تعلق جیسا کلیات کے ساتھ ہے ویسا ہی جزئیات کے ساتھ بھی ہے یعنی بالذات ۱۲

قولہ قلت الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مرتبہ خلط یعنی ماہیت کا اتصاف بالوجود جس کو طبیعت بشرط شئی سے تعبیر کرتے ہیں کلیات اور جزئیات دونوں میں پایا جاتا ہے فرق یہ ہے کہ کلیات میں وجود مطلق کے اعتبار سے خلط ہوتا ہے یعنی ماہیت کلی کا اتصاف مطلق وجود کے ساتھ بشرط شئی ہے اور خلط بالوجود ہے اور جزئیات میں وجود خاص کے اعتبار

سے خلط ہوتا ہے یعنی ماہیت جزئیہ کا اتصاف خاص وجود کے ساتھ بشرط شئی اور مشتر خلط ہے تو جب کلیات اور جزئیات میں خلط مساوی ہوگیا تو اشراقیین کے نزدیک کلیات اور جزئیات کی نفس ماہیت بلا شرط شئی اور بلا خلط بالوجود کے جاعل کا اثر بالذات ہوگی اور ماہیت بشرط شئی اور خلط بالوجود کے جاعل کا اثر بالعرض ہوگی اور مشائیین کے نزدیک کلیات اور جزئیات دونوں میں اس کا عکس ہوگا یعنی کلیات میں جاعل کا اثر بالذات ماہیت کلی بشرط شئی اور خلط بالوجود المطلق ہے اور نفس ماہیت جاعل کا اثر بالعرض ہے اور جزئیات میں ماہیت جزئی بشرط شئی اور خلط بالوجود الخاص جاعل کا اثر بالذات ہے اور نفس ماہیت جزئیہ جاعل کا اثر بالعرض ہے پس ہر ایک کلیات وجزئیات اشراقیین کے نزدیک جعل بسیط کے ساتھ متعلق ہیں اور مشائیین کے نزدیک جعل مولف کے ساتھ متعلق ہیں۔ لہٰذا نہ مصنف کے قول کے خلاف ہوگا نہ اشراقیین کے مذہب کے خلاف ہوگا۔ اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ فرد طبیعت مع قید وتقیید کو کہتے ہیں۔ اس طرح کے معنوں میں قید اور تقیید دونوں داخل ہوں اور حصہ اس طبیعت کو کہتے ہیں جس میں تقیید داخل اور قید خارج ہو تو فرد اور حصہ میں لابشرط شئی کا مرتبہ نہیں ہوتا تو اشراقیین کے نزدیک فرد اور حصہ کے ساتھ جعل کا تعلق نہیں ہوسکتا لہٰذا اشراقیین کے مذہب اور مصنف کے خلاف لازم آئیگا۔ اور افراد وحصص میں جعل بسیط کی کوئی سبیل نہیں ہوگی۔ لامحالہ جعل مولف کا قائل ہونا پڑے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ افراد اور حصص میں چونکہ تقیید داخل ہے اور تقیید نسبت ہونے کی وجہ سے امر اعتباری ہے اور جس شئی کا ایک جز بھی اعتباری ہوگا وہ شئی اعتباری ہوگی لہٰذا اس کے لیے جعل کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی تو اگر افراد وحصص کے ساتھ جعل کا تعلق نہ ہو تو کوئی محذور لازم نہیں آئے گا۔ لہٰذا نہ اشراقیین کے مذہب اور نہ مصنف کے قول کے خلاف ہوگا اور نہ جعل مولف کا قائل ہونا لازم آئے گا۔

واستدل ایضا علی المذهب الاول بان الاثر بالذات لابد ان یکون امرا عینیا موجودًا فی الخارج والوجود امر اعتباری وکذا اتصاف الماهیة به ایضا امر اعتباری فلم یبق الا الماهیة وفیه المطلوب۔

ترجمہ: اور پہلے مذہب پر نیز استدلال کیا گیا ہے کہ اثر بالذات ضروری ہے کہ امر عینی موجود فی الخارج ہونا ضروری ہے۔ اور وجود اعتباری چیز ہے۔ اور وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف یہ بھی اعتباری چیز ہے پس عالم وجود میں صرف ماہیت ہی باقی رہ گئی۔ اور اس میں ہمارا مطلوب ہے۔

تشریح :- جعل بسیط و جعل مرکب کا بیان جاری ہے۔ استدلال ایضاً علی المذہب الاول سے ملا حسن نے جعل بسیط کے حق ہونے پر دوسرا استدلال کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے۔ بطور تمہید ملا حسن نے کہا۔ جاعل کا اثر کوئی متعین چیز ایسی جو خارج میں موجود ہو ہونا چاہیے نہ کے کوئی اعتباری چیز، امر عینی تین چیزوں میں سے کون ہیں یعنی نفس شئی، وجود شئی، اتصاف شئی ان میں وجود امر اعتباری ہے۔ اسی طرح اتصاف بالوجود بھی امر اعتباری ہے، امر عینی نہیں ہے۔ اس لئے وجود، اتصاف بالوجود امر اعتباری ہونے کی بنا پر اثر جاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ آخر میں نفس ماہیت ہی باقی رہ گئی اور وہی جاعل کا بالذات اثر ہے اور یہی جعل بسیط ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جعل بسیط ہی حق ہے۔

قولہ واستدل ایضا الخ یعنی مذہب اول جعل بسیط پر دوسرا استدلال کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہید میں یہ واضح ہوگیا ہے کہ جاعل کا اثر امر عینی ہونا چاہیے امر اعتباری نہیں ہوسکتا تو اشئی موجود میں تین امور ہیں نفس شئی اور وجود اور اتصاف شئی بالوجود تو ان میں سے وجود چونکہ انتزاعی اعتباری ہے امر عینی نہیں ہے اسی طرح اتصاف بالوجود بھی نسبت ہونے کی وجہ سے امر اعتباری ہے عینی نہیں ہے کیونکہ اضافات انتزاعی ہوتے ہیں لہذا یہ دونوں جعل کا اثر بالذات ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو تین میں سے دو گئے باقی رہا ایک یعنی نفس شئی تو بھی جاعل کا اثر بالذات ہوگا تو یہ جعل بسیط متعین ہے اور یہی مطلوب ہے ۱۲

قولہ والوجود امر اعتباری الخ یعنی وجود انتزاعی ہے موجود سے اس کو عقل منتزع کرتی ہے اس لئے کہ اگر وجود امر انضمامی ہو تو چونکہ امور انضمامیہ میں منضم اور منضم الیہ دونوں موجود ہونے چاہیں اور منضم الیہ شئی ہے تو شئی کے لئے منضم الیہ ہونے کی حیثیت سے ایک وجود ہوگا اور اس تقدیر پر وہ وجود بھی منضم ہوگا تو اس سے پہلے بھی ایک تیسرا وجود ہوگا علی ہذا القیاس غیر متناہی وجودات لازم آئیں گے تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا اور ایک شئی کے لئے متعدد وجود ہونا لازم آئے گا، یہ بھی محال ہے اور جو مستلزم محال کو ہوگا وہ بھی محال ہے لہذا وجود کا منضم ہونا باطل ہوگیا امر انتزاعی ہونا ثابت ہوگیا ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ اعظمی ۱۲

وجوابہ ان القدر الضروری کون المجعول امرا عینیا واما المجعول الیہ فقد یکون امرا اعتباریا واقعیا کما اذا جعلنا الشئ فوقا او تحتا فالمجعول امر عینی والمجعول الیہ و ہو الفوقیۃ والتحتیۃ امر اعتباری ۔ وقد استدل علیہ بعض المدققین بان الماہیۃ من حیث ہی اما ان لاتکون ثمرۃ الجعل اصلا

ترجمہ:۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ جاعل کے اثر کے امر عینی ہونے کے لئے قدر ضروری مجعول کا امر عینی ہونا ہے جو خارج میں موجود ہو اور بہر حال مجعول الیہ تو کبھی امر اعتباری واقعی ہوتا ہے۔ جیسے اگر ہم کسی چیز کو فوق میں لے جائیں۔ یا تحت میں (تو اس مثال میں) مجعول (یعنی وہ شئی جس کو اوپر یا نیچے لے جایا گیا ہے) امر عینی ہے۔ اور مجعول الیہ (جہاں لے جایا گیا ہے) وہ فوقیۃ، تحتیۃ ہے۔ اور یہ دونوں امر اعتباری ہیں۔ اور بعض ماہرین نے اس پر (جعل بسیط کے حق ہونے پر) استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث ہی یا جعل کا اثر بالکل ہی نہ ہوگی۔

تشریح اس مثال میں دو چیزیں ہیں اول مجعول یعنی کون الشئی اور وہ امر عینی ہے اور مجعول الیہ یعنی اس شئی کو جہاں سے لیجایا گیا اوپر یا نیچے تو وہ امر اعتباری ہیں۔ لہذا مجعول کا تو امر عینی ہونا ضروری ہوا مگر مجعول الیہ امر اعتباری ہے اس کا عینی ہونا ضروری نہیں ہے

قولہ وجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجعول کا امر عینی ہونا ضروری ہے مگر مجعول الیہ کا عینی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ مجعول الیہ کبھی امر اعتباری ہوتا ہے جیسے جب کوئی شئی اوپر سے نیچے کردی جائے یا نیچے سے اوپر کردی جائے تو شئی مجعول عینی ہے اور مجعول الیہ یعنی فوقیت اور تحتیت اعتباری ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جعل مولف کی تقدیر پر مجعول اتصاف بالوجود ہے وہ کہاں امر عینی ہے لہذا جب جاعل کا اثر امر عینی ہونا مسلم ہو جائے گا تو جعل مولف کے لئے کوئی سبیل نہیں ہوسکتی ۱۲

قولہ واستدل علیہ الخ میرزاہد نے شرح مواقف کے حاشیہ میں جعل بسیط پر استدلال کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی ہی تین حال سے خالی نہیں یا جعل کا بالکل اثر نہیں ہوگی یہ بداہۃ باطل ہونے کے علاوہ حکماء اشراقیہ ومشائیہ کی تصریحات کے خلاف ہے یا جعل کا ثمرہ بالتبع ہوگی تو اس صورت میں ماہیت من حیث الوجود سے جو جعل کا ثمرہ بالذات ہے مؤخر ہوگی کیونکہ جو چیز بالتبع ہوتی ہے شئی بالذات سے مؤخر ہوتی ہے تو ماہیت مطلقہ کا ماہیت مخلوطہ سے مؤخر ہونا لازم آئے گا حالانکہ معاملہ اس کے عکس ہے یعنی مطلقہ مقیدہ پر مقدم ہوتی ہے یا نفس ماہیت جعل کا اثر بالذات ہوگی اور اس میں مطلوب ہے چونکہ پہلے دو شقیں باطل ہیں لہذا تیسری شق جس میں مطلوب ہے ثابت ہوگی پس جعل بسیط ثابت ہوگیا ۱۲

قولہ اصلا الخ یعنی نفس ماہیت جعل کا اثر بالذات ہے نہ بالتبع ۱۲

وھو باطل بالضرورۃ مع انہ خلاف صرائحھم من الحکما المشائیۃ والاشراقیہ اما ان تکون ثمرۃ الجعل بالتبع فتکون متاخرۃ عن الماھیۃ الموجودۃ التی ھی ثمرتہ بالذات ضرورۃ تاخر ما بالتبع عما بالذات فیکون الماھیۃ ثمرتہ بالذات وفیہ المطلوب

ترجمہ:- اور یہ بداہتہً باطل ہے۔ اور ساتھ ہی حکماء مشائیہ واشراقیہ کی صراحت کے بھی خلاف ہے یا جعل کا ثمرہ (اثر) بالتبع ہوگی۔ پس ماہیۃ موجودہ سے موخر ہوگی جو کہ جعل بالذات کا ثمرہ ہے کیونکہ ما بالتبع ما بالذات سے بداہتہً موخر ہوتی ہے پس ماہیت مطلقہ ماہیۃ مخلوطہ سے موخر ہوگی۔ جبکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اور یا ماہیت جعل کا بالذات ثمرہ ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

تشریح:- جعل کے بسیط کے حق ہونے پر سید ہروی نے شرح مواقف کے حاشیہ میں استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی یا جعل کا ثمرہ بالکل ہی نہ ہوگی اور یہ بداہتہً باطل ہے۔ اور ساتھ ہی حکماء مشائیہ واشراقیہ دونوں کی صراحت کے بھی خلاف ہے یا جعل کا ثمرہ بالتبع ہوگی۔ تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ ماہیت من حیث ہی۔ ماہیت موجودہ سے متاخر ہوگئی اور یہی جعل کا بالذات ثمرہ ہے کیونکہ ما بالتبع ما بالذات سے موخر ہوتی ہے پس لازم آئیگا کہ ماہیت مطلقہ ماہیت مخلوطہ سے موخر ہوگئی۔ جب کہ واقعہ اس کے برعکس ہے۔

اور ماہیت ثمرہ جعل کا بالذات ہوگی۔ اور یہی مطلوب ہے۔ لہذا مدعیٰ ثابت ہوگیا۔

قولہ المشائیہ الخ یعنی حکماء مشائین نے نفس ماہیت کے جعل کا اثر بالعرض ہونے کی تصریح کی ہے اور حکماء اشراقیین نے نفس ماہیت کے جعل کا اثر بالذات ہونے کی تصریح کی ہے ۱۲

قولہ عن الماھیۃ الموجودہ الخ ماہیت موجودہ سے ماہیت بشرط الوجود مراد ہے جو مشائین کے نزدیک جعل کا اثر بالذات ہے جس کی تعبیر ماہیت مخلوطہ اور اختلاط اور اتصاف وغیرہ الفاظ سے کرتے ہیں ۱۲

قولہ علی خلاف ذلک الخ یعنی چونکہ ماہیت مخلوطہ مرکب ہوتی ہے ماہیت مطلقہ اور قید زائد سے تو ماہیت مخلوطہ کل ہوئی، اور ماہیت مطلقہ جزء ہوئی اور کل جزء پر مقدم بالذات ہے لہذا ماہیت مطلقہ مقدم ہوگی ماہیت مخلوطہ پر اور یہاں ماہیت مطلقہ کے مجعول بالتبع ہونے کی وجہ سے موخر ہونا لازم آتا ہے ۱۲

قولہ وفیہ المطلوب الخ یعنی نفس ماہیت کا اثر بالذات ہونا مطلوب ہے کیونکہ یہی جعل بسیط ہے ۱۲۔

وجوابه باختيار الشق الثاني بان الماهية المطلقة متقدمة على المخلوطة بالذات من حيث هي ومتأخرة في وصف الجعل ولا مضايقة في ان يكون الشئ مقدما على الشئ بحسب الذات ومتاخرا عنه في الوصف فافهم

ترجمہ:- مذکورہ استدلال کا جواب (یعنی اس کا رد) یہ ہے کہ ہم دوسری صورت کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت مطلقہ، ماہیت مخلوطہ پر بالذات من حیث ہی ہی مقدم ہے۔ اور وصف جعل میں متاخر ہے اور کوئی مضائقہ نہیں کہ اس میں کہ ایک شئی پر باعتبار ذات کے مقدم ہو اور وصف میں متاخر ہو۔ پس خوب سمجھ لو۔

تشریح:- یہ سید ہروی کے مذکورہ بالا استدلال کا ملا حسن نے یہ جواب دیا کہ ہم تین صورتوں میں سے دوسری صورت کو اختیار کرتے ہیں یعنی یہ کہ ماہیت مطلقہ جعل کا اثر تبعا ہو۔ اور مشائیہ اسی کے قائل ہیں۔ گویا ماہیتہ مطلقہ جاعل کا اثر ہونے میں مؤخر ہوگئی۔ اگرچہ بالذات ماہیت مخلوط بالوجود سے مقدم ہے۔ مگر یہ جائز ہے کیونکہ ممکن ہے ایک چیز بالذات مقدم ہو مگر بالوصف مؤخر ہو۔ لہذا ماہیت مطلقہ بالذات سے مقدم اور اثر جعل میں ماہیت مخلوط بالوصف سے مؤخر ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قولہ وجوابہ الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شق ثانی یعنی نفس ماہیت کا جعل کا اثر بالتبع ہونا اختیار کرلیا جائے جس کے مشائین قائل ہیں تو کوئی محذور لازم نہیں آئے گا رہ گیا ماہیت مطلقہ کا مقدم و مؤخر ہونا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ دو جہت سے ہے ماہیت مطلقہ من حیث ہی مقدم ہے اور من حیث مجعول ہونیکے مؤخر ہے اور اگر کوئی شئی ذات کے اعتبار سے مقدم ہو اور وصف کے اعتبار سے مؤخر ہو تو یہ جائز ہے مگر بعض اعالم نے اس جواب کو رد کردیا کہ یہاں نفس ماہیت چونکہ منضم الیہ ہے اور وجود منضم ہے اور منضم الیہ وجود کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے تو اگر نفس ماہیت مجعول ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہو تو نفس ماہیت فعلیت میں مؤخر ہوگی انضمام منضم سے اور یہ صریح البطلان ہے اس لئے کہ انضمام اور عروض متصور نہیں ہوسکتا بغیر منضم الیہ اور معروض کے وجود کے لہذا یہاں جہت کے متعدد ہونے سے استحالہ دفع نہیں اور شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں محذور لازم آئے گا بعض لوگوں نے اس رد کے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ اعتراض مبنی ہے اس امر پر کہ وجود امر انضمامی ہے اور پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ وجود امر انضمامی نہیں ہے بلکہ امر انتزاعی ہے لہذا یہ رد صحیح نہیں ہے لیکن رد کے جواب کا رد یہ ہے کہ اول تو اصل استدلال کا جواب جن لوگوں کی طرف سے دیا جاتا ہے وہ مشائیہ ہیں اور مشائیین کے نزدیک وجود انضمامی ہے لہذا رد صحیح ہے اور ثانیا اگر وجود

انتزاعی ہو تب بھی رد صحیح ہوگا کیونکہ جس طرح منضم الیہ منضم سے وجود کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے اسی طرح منشاء انتزاع امر منتزع سے مقدم ہوتا ہے تو اگر وصف جعل میں مؤخر ہو تو انتزاع متصور نہیں ہوگا ۱۲

قولہ الشق الثانی الخ شق ثانی سے مراد نفس ماہیت کا مجعول بالتبع ہونا ہے ۱۲

قولہ فافہم الخ لعلہ اشارۃ الی ایراد لبعض الاعاظم ۱۲

واستدل على المذهب الثاني بان الامكان انما يعرض للهيأة التركيبة فانه عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالاحتياج الى الجاعل ايضا انما يكون من جهة الهيأة التركيبية فهي اثر الجاعل وفيه انا لانسلم ان الامكان لا يعرض الاللهيأة التركيبية بل انما يعرض للماهية من حيث هي هي فانه عبارة عن نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو اصطلحتم على المعنى المذكور في الدليل فلانسلم ان الامكان علة للاحتياج بل علة الاحتياج ما ذكرنا علا ان المتكلمين يقولون بان علة الاحتياج الى الجاعل ليس الامكان بالمعنيين المذكورين بل علة الحدوث وفيه ما فيه

ترجمہ:- اور دوسرے مذہب پر استدلال کیا گیا ہے کہ امکان ہیأۃ ترکیبیہ کو عارض ہوتا ہے کیونکہ امکان نام ہے ماہیت کی جانب وجود کی نسبت کی کیفیت کا۔ پس جاعل کی جانب احتیاج بھی ہیأت ترکیبی ہی کی جانب سے عارض ہوگی، پس وہی جاعل کا اثر ہے۔ اس میں اعتراض یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان نہیں عارض ہوتا۔ مگر ہیأۃ ترکیبیہ کو بلکہ (صحیح یہ ہے) وہ (امکان) ماہیت من حیث ہی ہی کو عارض ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (امکان) نام ہے ماہیت کے صلاحیت رکھنے کا معلول بننے کی۔ اور اگر تم نے (امکان کی) کوئی اپنی اصطلاح بنا لی اُن معنی پر جن کا ذکر دلیل میں کیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان احتیاج کی علت ہے بلکہ احتیاج کی علت وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے علاوہ بریں۔ متکلمین کہتے ہیں کہ احتیاج الی الجاعل کی علت نہیں ہے۔ امکان دونوں مذکورہ معانی کے مطابق بلکہ اس کی علت حدوث ہے۔ اور اس میں جو اعتراض اور کمزوری ہے وہ تو ہے ہی۔

تشریح:- اب یہاں سے ملا حسن نے دوسرے مذہب کے دلائل ذکر کئے ہیں جعل مولف پر استدلال کیا گیا ہے کہ امکان ہیأت ترکیبی کو عارض ہوتا ہے۔ کیونکہ امکان کی تعریف یہ ہے کہ ماہیت کی جانب وجود کی نسبت کی کیفیت کا نام امکان ہے۔ پس جاعل کی جانب احتیاج وجود اور ماہیت دونوں کی ہیأت ترکیبی جاعل کی محتاج ہے لہٰذا وہی جاعل کا اثر ہوگی ہیأۃ۔

اس میں اعتراض یہ ہے کہ یہ کہنا کہ امکان صرف ہیئات ترکیبی کو عارض ہوتا ہے ہم تسلیم نہیں۔ بلکہ صحیح یہ ہے۔ امکان ماہیت من حیث ہی ہی کو عارض ہوتا ہے۔ کیونکہ ماہیت کے معلول بننے کی صلاحیت کا نام امکان ہے۔ ہاں البتہ اگر تم نے اپنی کوئی اصطلاح خاص مقرر کرلی ہو۔ اور معنی مذکورہ کو امکان کہدیا ہو۔ تو ہم کو تسلیم نہیں کہ امکان احتیاج کی علت ہے۔ بلکہ احتیاج کی علت وہ ہے جو ہم نے بیان کیا۔ یعنی ماہیت کا معلول بننے کی صلاحیت رکھنا علاوہ ازیں متکلمین کہتے ہیں احتیاج الی الجاعل کی علت مذکورہ دونوں معانی والا امکان نہیں ہے۔ بلکہ احتیاج کی علت حدوث ہے اور اس قول کا کمزور ہونا ظاہر ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

قولہ استدل الخ یعنی جعل مولف پر استدلال کیا گیا ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امکان احتیاج الی الجاعل کی علت ہے اور امکان ہیاۃ ترکیبیہ کو یعنی وجودی نسبت الی الماہیت کو عارض ہوتا ہے کیونکہ امکان نسبت وجود الی الماہیت کی کیفیت ہے اور جس کی کیفیت ہوگی وہ کیفیت اس کو عارض ہوگی لہذا امکان ہیاۃ ترکیبیہ کو عارض ہوگا تو ہیاۃ ترکیبیہ محتاج الی الجاعل ہوگی اور جو چیز محتاج الی الجاعل ہوگی وہی مجعول اور جاعل کا اثر بھی ہوگی اور ہیاۃ ترکیبیہ اتصاف ماہیت بالوجود ہے لہذا جعل کا اثر اتصاف بالوجود ہوا یہی جعل مولف ہے۔

قولہ للہیاۃ الترکیبیہ الخ یعنی نسبت وجود الی الماہیت کو ہیاۃ ترکیبیہ کہتے ہیں ۱۲

قولہ فانہ عبارۃ الخ یعنی وجود اور عدم کی ذات کی طرف نسبت کے مساوی ہونے کو امکان کہتے ہیں لہذا امکان نسبت وجود الی الذات کی ایک کیفیت ہوا۔

قولہ فالاحتیاج الخ یعنی امکان علت احتیاج الی الجاعل ہے اور جہاں علت پائی جائے گی وہاں معلول ہوگا۔ لہذا ہیاۃ ترکیبیہ محتاج الی الجاعل ہے تو وہی جاعل کا اثر بھی ہوگی ۱۲

قولہ وفیہ الخ یہاں سے مشائیین کے استدلال کو رد کرتے ہیں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ استدلال موقوف ہے اس امر پر کہ امکان صرف ہیاۃ ترکیبیہ کو عارض ہوتا ہے۔ اور ہیاۃ کو عارض ہونا موقوف ہے اس امر پر کہ امکان نسبت وجود و عدم الی الذات کے تساوی کا نام ہے اور یہ دونوں امر مسلم نہیں ہیں اس لئے کہ امکان ماہیت کی صلاحیت للمعلولیت کا نام ہے لہذا امکان نفس ماہیت کو عارض ہوگا اور چونکہ امکان علت احتیاج الی الجاعل ہے لہذا نفس ماہیۃ جاعل کی طرف محتاج ہوگی اور وہی جاعل کا اثر ہے دلیل سے جعل مولف ثابت نہیں ہوگا بلکہ جعل بسیط ہوگا ۱۲

قولہ ذلو اصطلحتم الخ یعنی اگر تساوی نسبت وجودی کا نام امکان رکھ لیا جائے تو اس کو علت احتیاج تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت احتیاج صلاحیت معلولیت ہی ہے تو مدعی ثابت نہیں ہوگا بلکہ جعل بسیط ثابت ہوگا کیونکہ صلاحیت معلولیت نفس ماہیت کی صفت ہے اور وہی علت احتیاج ہے

لہذا نفس ماہیت ہی ہے تو مدعیٰ ثابت ہوگا کیونکہ صلاحیت معلولیت نفس ماہیت کی صفت ہے
قولہ فلا نسلم الخ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر امکان بمعنی تساوی نسبت وجود علت احتیاج الی الجاعل ہو تو چونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لہذا امکان احتیاج الی الجاعل پر مقدم ہوگا حالانکہ امکان بمعنی تساوی نسبت احتیاج سے مؤخر ہے کیونکہ امکان بمعنی تساوی نسبت وجود نسبت وجود کی کیفیت ہے تو نسبت سے مؤخر اور نسبت مؤخر ہے وجود سے کیونکہ نسبت منتسبین کی محتاج ہوتی ہے اور وجود مؤخر ہے احتیاج الی الجاعل سے تو امکان مؤخر ہوگیا احتیاج الی الجاعل سے لہذا امکان احتیاج الی الجاعل کی علت نہیں ہو سکتا ۱۲
قولہ ما ذکرنا الخ یعنی صلاحیت للمعلولیت ۱۲ **قولہ** بالنعیین المذکورین الخ یعنی تساوی نسبت وجود و عدم الی الذات و صلاحیت معلولیت ۱۲
قولہ بل علة الحدوث الخ متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ ممکن عدم وجود کی طرف خروج میں علت کا محتاج ہوتا ہے اور عدم کے بعد وجود میں آنا حدوث ہے تو احتیاج الی الجاعل کی علت حدوث ہوگی امکان نہیں ہوگی ۱۲
قولہ وفیہ ما فیہ الخ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان کے علاوہ دوسری نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وجوب اور امتناع استغنا کی علت ہے اور چونکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ انتفاء معلول کے لئے انتفاء علت وجود ہی علت ہوتی ہے عدم انتفاء کے لئے دوسری علت کی ضرورت نہیں ہے اور وجوب امتناع کے عدم کا نام احتیاج ہے تو وجوب اور امتناع کا انتفاء جو امکان ہے احتیاج کے لئے علت ہوگا جو انتفاء استغنا ہے پس ثابت ہوگیا کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہی ہے دوسری شئی علت نہیں ہو سکتی ۱۲

ولك ان تقول فی تزییف الدلیل بانا سلمنا ان الامکان علة للاحتیاج الی الجاعل فیجوز ان یکون الاحتیاج فیما یعرضه وهو الهیأة الترکیبیة ری طرفیه اعنی الماهیة والوجود علی طریق خاص هو ان یکون المتبوع اعنی الماهیة محتاجا الیه بالذات واثرا له کذلك والتابع اعنی الوجود والهیأة الترکیبیة محتاجا الیه بالتبع واثرا له کذلك فهذا المعنی یقرر الجعل البسیط والدلائل علی المذهب الثانی ضعیفة سخیفة وانا ترکها احذر۔

ترجمہ اور تیرے لئے مشائین کی دلیل کے کمزور کرنے میں جائز ہے کہ کہے ۔ کہ ہم نے تسلیم کرلیا کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے ۔ پس جائز ہے کہ یہ احتیاج اس

میں بھی پائی جائے جس کو یہ امکان عارض ہے۔ اور وہ ہیاۃ ترکیبی ہے۔ اور اس کے طرفین یعنی ماہیت اور وجود میں عروض خاص طریق پر ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ متبوع یعنی ماہیت اس کی جانب بالذات محتاج ہو۔ اور بالذات وہی اثر جاعل بھی ہو۔ اور تابع یعنی وجود اور ہیاۃ ترکیبی اس کی جانب تبعاً محتاج ہو۔ اور تبعاً ہی اس کا اثر بھی ہو تو یہ معنی جعل بسیط کو ثابت کر دیتے ہیں۔ اور دوسرے مذہب کے دلائل۔ ضعیف اور رسوا کن ہیں۔ اس لئے اس کا ترک کر دینا زیادہ بہتر معلوم ہوا۔

تشریح:۔ ملا حسن کی رائے دلیل مذکورہ کو کمزور کرتے ہیں۔ ہم نے تسلیم کر لیا کہ امکان احتیاج الی الجاعل کی علت ہے۔ تو یہ بھی جائز ہے کہ مذکورہ احتیاج اس میں ہو جس کو یہ امکان عارض ہوا ہے۔ اور وہ ہیاۃ ترکیبیہ ہے۔ یعنی ماہیت مخلوط بالوجود، اور محتاج ہونے کی صورت یہ ہو کہ ماہیت بالذات محتاج ہو اور اس کا اثر بالذات ہو۔ اور وجود جو کہ ماہیت کا تابع ہے۔ محتاج بالتبع ہو۔ اسی طرح ہیاۃ ترکیبیہ محتاج الی الجاعل تبعاً ہو۔ تو احتیاج الی الجاعل کی یہ صورت جعل بسیط کو ثابت کرتی ہے۔ اور جعل مولف کے حق ہونے پر اس کے علاوہ دوسرے دلائل اور بھی ہیں جو کمزور اور رسوا کن ہیں اس لئے ان کا ترک کر دینا ہی بہتر معلوم ہوا۔

قولہ بانا سلمنا الخ یہاں سے یہ تسلیم کر کے کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے یہ معارضہ پیش کرتے ہیں کہ اگر امکان بمعنی کیفیت نسبت الی الجاعل کی علت ہو تو ہیاۃ ترکیبیہ کے احتیاج کے لئے بھی علت ہوگا اور ہیاۃ ترکیبیہ کے طرفین کے لئے یعنی ماہیت اور وجود کے لئے بھی علت احتیاج ہوگا مگر یہ احتیاج اس طریقہ پر ثابت ہوگی کہ جو ان میں سے متبوع ہوگا تو وہ احتیاج میں متبوع ہوگا اور جو تابع ہوگا وہ احتیاج میں بھی تابع ہوگا تو ماہیت چونکہ متبوع ہے لہذا ماہیت محتاج بالذات ہوگی اور جعل کا اثر بالذات ہوگی اور وجود اور ہیاۃ ترکیبیہ چونکہ تابع ہے لہذا یہ دونوں محتاج بالعرض ہو نگے تو اسی دلیل سے جعل بسیط ثابت ہو جائے گا تو یہ اشراقیین کی دلیل ہو جائے گی۔

قولہ ان الامکان الخ امکان بمعنی کیفیت نسبت وجود الی الماہیت علت احتیاج ہے ۱۲

قولہ فیما یعرضہ الخ یعنی امکان کے معروض میں جو ہیاۃ ترکیبیہ ہے مذکر کی ضمیر ما موصولہ کے لفظ کی رعایت کی وجہ سے ہے ۱۲

قولہ وفی طرفیہ الخ یہ فیما یعرضہ پر عطف ہے یہاں بھی مذکر کی ضمیر لفظ ما موصولہ کی رعایت کی وجہ سے ہے ۱۲

قولہ علی طریق خاص الخ یہ ان یکون الاحتیاج کی خبر ہے اور طریق خاص یہ ہے کہ نفس ماہیت اور ہیاۃ ترکیبیہ اور وجود میں سے جو متبوع ہو اس میں احتیاج بالذات ہو اور جو تابع ہو اس میں احتیاج بالعرض ہو ۱۲ **قولہ** کذالک الخ یعنی بالذات جاعل کا اثر ہو ۱۲

قولہ اشار لہ کذلک الخ یعنی جاعل کا اثر بالتبع ہو ۱۲ قولہ فہذا المعنی الخ یعنی خاص طریقہ پر احتیاج پیدا کرنا جعل بسیط کو ثابت کرتا ہے ۱۲

قولہ والدلائل علی مذہب الثانی الخ یعنی مشائیین کے مذہب جعل مولف پر دوسرے دلائل بھی بیان کئے گئے ہیں مگر وہ اتنے کمزور ہیں کہ قابل ذکر نہیں ہیں ان دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے جعل مقتضی ہے مجعول اور مجعول الیہ دو چیزوں میں مقتضی ہوتا ہے تو یہ دلیل دعوی پر مبنی ہوگئی لہذا یہ مصادرۃ علی المطلوب ہے جو دور کو مستلزم ہے دوسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ اگر جاعل کا اثر نفس ماہیت ہو تو مجعولیت ذاتی لازم آئے گی اور یہ محال ہے کیونکہ ذات اور ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے ضروری ہوتا ہے اس میں جاعل اور علت کا تخلل نہیں ہوتا تو نفس ماہیت جعل کا اثر مجعولیت کیوجہ سے نہیں ہوسکتی اور وجود اعتباری ہونے کی وجہ سے جعل کا اثر نہیں ہوسکتا تو صرف اتصاف بالوجود جعل کا اثر ہونے کے لئے باقی ہے یہی جعل کا اثر بالذات ہوگا اور یہ جعل مولف ہے اس دلیل کا رد یہ ہے کہ اتصاف بھی امر انتزاعی اعتباری ہے لہذا اتصاف بھی جعل کا اثر نہیں ہوسکتا لہذا حق یہ ہے کہ نفس ماہیت جعل کا اثر بالذات ہے رہ گیا مجعولیت ذاتی کا لزوم تو مجعولیت ذاتی اس وقت لازم آئے گی جب ذاتی یا ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے علت اور جعل کیوجہ ہو اور یہاں نفس ماہیت کے مجعول ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ذات اور ماہیت عدم میں تھی اس .. جاعل نے عدم سے وجود میں نکالا ہے اور یہ مجعولیت ذاتی نہیں ہے فافہم الفرق ۱۲

والحق ما اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتایید ہ وان کان مستنبطاً من کلامہم ویقتضی تمہید مقدمۃ اولا وھی ان الاثر للجاعل بالذات فی الماھیات الحقیقیۃ التی کلامنا فیھا لابد ان لایکون تابعا لاعتبار المعتبر ولحاظ الاحظ فان الماھیات الحقیقیۃ تخرج من حیز العدم الی بقعۃ الوجود بالضرورۃ سواء فرضنا وجود المعتبر والاعتبار وعدمھما نعم ان قلنا بکون الاعتباریات اثرا للجاعل فباعتبار المنشاء الذی ھو لیس باعتباری

ترجمہ:۔ اور اس مسئلے میں حق وہ ہے جو میں کہتا ہوں ۔ اللہ کی توفیق اور اسکی تائید سے اگرچہ یہ انہیں کے کلام سے مستنبط ہے اور میرا بیان ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جاعل کا بالذات اثر ماہیۃ حقیقیہ ہوتی ہیں جن میں ہماری گفتگو ہے ضروری ہے کہ کسی اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کے تابع نہ ہو ۔ کیونکہ ماہیات حقیقیہ بالضرورۃ عدم سے منشاء وجود میں آتی ہیں ۔ برابر ہے کہ ہم اعتبار کرنے والے کا وجود اور اس کے ا با . د فرض کریں

یا اس کے عدم کو ۔ ہاں اگر ہم کہیں کہ امور اعتباریہ جاعل کا اثر ہے تو وہ ان کے منشاء کے لحاظ سے ہونگی جو اعتباری نہیں ہے ۔

تشریح:۔ جعل بسیط کے حق ہونے پر دلیل قائم کرنے سے پہلے ملا حسن نے بطور مقدمہ ایک تمہید بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جاعل کا اثر درحقیقت ماہیات حقیقیہ ہیں ۔ جو کسی اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کے تابع نہیں ہیں کیونکہ ماہیت حقیقیہ ہی عدم سے وجود میں آتی ہیں خواہ ہم کسی معتبر اور لاحظ کا اعتبار اور لحاظ فرض کریں یا ان کا عدم فرض کریں۔ بہرحال اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کا اثر جاعل میں کوئی دخل نہیں ہے ۔
ہاں اگر امور اعتباریہ کو جاعل کا اثر فرض کریں تو وہ اعتباری اثر بھی باعتبار منشاء ہی کے ہوگا۔ تو اعتباری نہیں ہے ۔

قولہ تمہید مقدمہ الخ اس مقدمہ کی طرف پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ جب جاعل کا اثر نفس الامر، واقع میں متحقق ہوگا تو اس کو بھی واقع اور نفس الامر میں متحقق ہونا چاہئے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ خارج اور نفس الامر میں جعل کی تاثیر سے کوئی چیز پیدا ہو اور جعل کا اثر امر اعتباری ہو جب مجعول خارج اور نفس الامر میں بلا اعتبار معتبر کے موجود ہوگا تو جعل کا اثر بھی ایسا ہی ہوگا کہ بلا اعتبار معتبر کے متحقق ہوگا ۱۲

قولہ نعم ان قلنا الخ یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال کی تقریر یہ ہے کہ جعل کا اثر واقعی اور نفس الامری ہونا ماہیات حقیقیہ میں ضروری ہے مگر ماہیات اعتباریہ میں جعل کا اثر اعتباری ہونا چاہئے کیونکہ جو دلیل بیان کی گئی وہ محض ماہیات حقیقیہ میں جاری ہوگی ۔ اس کا جواب دیتے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً ہمارا کلام ماہیات حقیقیہ ہی میں ہے ثانیاً ماہیات اعتباریہ میں جاعل کا اثر نہیں ہوتا تو وہاں واقعی و اعتباری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ثالثاً اگر ماہیات اعتباریہ کو جاعل کا اثر مان لیا جائے تو امور اعتباریہ اپنے منشاء کے اعتبار سے جاعل کا اثر ہوں گے جیسے فوقیت تحتیت آسمان و زمین کے اعتبار سے جاعل کا اثر ہوں گے اور اعتباریات کا منشاء انتزاع اعتباری نہیں ہے بلکہ واقعی اور نفس الامری ہے خلاصہ یہ ہے کہ اعتباریات کا منشاء حقیقت میں جعل کا اثر ہوتا ہے اور منشا اعتبار معتبر پر موقوف نہیں ہوتا ۱۲

وَاِذَا تمهّدَ هذا نقول ان لنا سبيلين الاول نفى وجود الكلى الطبعى فى الخارج كما هو الحق عندى وسنذكر برهانا قويا على ذلك فى مقامه وهو وان كان مخالفا لجمهور الحكماء لكنى فى مقام التحقيق لستُ من الذين تقلد وابقلائدهم وعلى هذا النقد يرليس فى عالم الكون الا التشخصات المحضة هى وجودات الحقيقية لان التشخص ان الوجود اما عين

التشخص کما ھو رأی الفارابی او مساوق لہ کما ھو رأی غیرہ ومعنی المساوقة ھٰھنا ان لایتخلف احدھما عن الآخر تخلفا زمانیا او ذاتیا فلوکان الوجود عارضا لھا او جزءًا او منفصلا یفوت العینیة او المساوقیة کما لایخفی علی من لہ ادنی تامل بل لابد ان یکون عینا

ترجمہ: اور جب اس کی تمہید بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں۔ کہ ہمارے لئے دو راستے ہیں اور خارج میں کلی طبعی کے وجود کی نفی جیسا کہ وہ میرے نزدیک حق ہے۔ اس مسئلے پر ہم قوی برہان اپنے موقع پر بیان کریں گے۔ وہ (یعنی خارج میں کلی طبعی کے وجود کی نفی) اگرچہ جمہور حکماء کے خلاف ہے لیکن تحقیق کے مقام میں میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جنہوں نے اپنے گلوں میں ان کے قلادے ڈال رکھے ہیں۔ اور اس تقدیر پر (یعنی کلی طبعی کے خارج میں وجود کی نفی کی بناء پر) عالم کون (عالم وجود) میں نہیں ہیں۔ مگر تشخصات محضہ وہی وجودات حقیقیہ ہیں (یعنی حقیقۃً وہی موجود ہیں فی الخارج ہیں) اس لئے کہ وجود یا عین تشخص ہوگا جیسا کہ فارابی کی رائے ہے۔ یا اس کے مساوق ہوگا جیسا کہ اس کے علاوہ دوسروں کی رائے ہے اور یہاں مساوق سے مراد یہ ہے کہ وجود و تشخص میں سے ہر ایک دوسرے سے مختلف نہ ہو خواہ مختلف زمانی ہو یا ذاتی ہو۔ پس اگر وجود تشخصات کے لئے عارض ہو، یا جزء ہو یا منفصل ہو تو عینیت یا مساوقت فوت ہو جائے گی۔ جیسا کہ یہ امر اس شخص پر مخفی نہیں ہے۔ جس کو ادنیٰ غور کرنے کا ملکہ حاصل ہو بلکہ ضروری ہے کہ عین ہو۔

تشریح: جبل بسیط ثابت کرنے ہمارے لئے دو راستے ہیں۔ اول تو یہ کہ خارج میں کلی طبعی کے وجود کی نفی کی جائے۔ ہمارے نزدیک یہی حق بھی ہے۔ اور اس مسئلہ کو ہم آئندہ بیان کریں گے۔ کلی طبعی کا خارج میں موجود نہ ہونے کا قول جمہور حکماء کی رائے کے خلاف ہے۔ مگر ہم تحقیق کے مقام میں ان کا مقلد نہیں ہوں اور تقدیر یہ ہے (یعنی کلی طبعی کے خارج میں وجود کی نفی کی صورت میں) عالم وجود میں صرف تشخصات محضہ ہی موجود ہیں۔ اور یہی الکا حقیقی وجود ہے۔

اس دعوی کی دلیل :- کیونکہ تحقیق یہ ہے کہ وجود تشخص کا عین ہوگا۔ جیسا کہ فارابی کی رائے ہے یا وجود تشخص کا مساوق ہوگا۔ یعنی ایک پایا جائے۔ دوسرا نہ پایا جائے ایسا نہ ہوگا اور یہ تخلف ایک دوسرے سے ذاتی اور زمانی دونوں میں نہ ہوگا۔

لہذا وجود اگر ان تشخصات کا عین نہ ہو۔ بلکہ عارض ہو۔ یا منفصل ہو (جداگانہ شئی ہو) تو عینیت فوت ہو جائے گی۔ یا مساوق ہونا فوت ہو جائے گا جیسا کہ کسی سمجھدار پر یہ حقیقت پوشیدہ

نہیں ہے ۔ بلکہ ضروری ہے کہ وجود تشخص کا عین ہو ۔

قولہ نفی الوجود الکلی الخ بعض حکماء کلی طبعی کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خارج میں ہویت شخصیہ پائی جائے گی اور کلیات طبعیہ کا عقل اس سے انتزاع کرتی ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جو چیز معین ہوگی شرکت کثیرین سے مانع ہوگی لہذا کلی طبعی اگر خارج میں موجود ہو تو کلی نہیں ہوسکتی والتفصیل فی موضعہ ۱۲

اور دو چیزیں جعل مولف کے سوا چارہ نہیں اس کا رد یہ ہے کہ مطلقاً جعل دو چیزوں کو مقتضی نہیں ہے بلکہ جعل مولف مجعول اور مجعول الیہ دونوں کو چاہتا ہے ۔

قولہ سنذکر برہانا الخ یعنی کلی طبعی کی بحث میں کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی نفی پر دلیل بیان کریں گے ۱۲

قولہ وہو الخ یعنی کلی طبعی کے وجود کی نفی جمہور حکماء کے خلاف ہے کیونکہ جمہور حکماء قائل ہیں کہ کلی طبعی کا خارج میں وجود ہے ۱۲

قولہ وعلی ہذا التقدیر الخ یعنی کلی طبعی کے وجود کی نفی کے تقدیر پر دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کلی کا وجود خارج میں نہیں ہے تو خارج میں صرف تشخصات موجود ہوں گے اور وجود علی اختلاف الاقوال یا عین تشخص ہے یا تشخص کا مصادق ہے تو وجود کے متعلق عارض مفارق ہونا یا جزء ہونا یا امر منفصل ہونا سب احتمالات باطل ہیں کیونکہ ان تینوں احتمالات کی تقدیر پر عینیت اور مصادقت باقی نہیں رہے گی بلکہ وجود اور تشخص میں عینیت ضروری ہے ۔ لہذا جب یہ ثابت ہوگیا کہ خارج میں تشخصات موجود ہوں گے ۔ وہ عین وجود ہیں ۔ ان میں اثنینیت نہیں ہے تو خارج میں ہیأۃ ترکیبی کا تحقق نہیں ہوسکتا کیونکہ ہیأۃ ترکیبی بغیر اثنینیت کے نہیں ہوسکتی البتہ اس وجود حقیقی سے وجود مصدری منتزع کیا جائے ۔ اور اس کی نسبت شئی کی طرف کی جائے تو ہیأت ترکیبی کا ذہن میں وجود ہوگا کیونکہ ذہن میں ایک شئی ہوگی اور ایک وجود مفہوم مصدری ہوگا دونوں کے درمیان ہیأت ترکیبی ہوگی اور وجود مصدری اور ہیأت ترکیبیہ کا منشا نفس تشخص خارجی ہوگا ۔ تو تشخص خارجی جو وجود حقیقی ہے اور وجود مصدری کا منشاء ہے وہی جعل کا اثر بالذات ہے ۔ اور وجود مصدری اور ہیأۃ ترکیبی جعل کا اثر بالتبع ہے اور یہی جعل بسیط ہے لہذا کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے کی تقدیر پر جعل بسیط کا حق ہونا ثابت ہوگیا ۱۲

قولہ الوجودات الحقیقۃ الخ وجود کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک معنی مصدری پر جس کی تعبیر فارسی میں بودن سے کی جاتی ہے یہ بدیہی ہے دوسرے معنی مابہ الموجودیت پر یعنی جس کی وجہ سے شئی موجود کہلاتی ہے اور جس پر آثار مرتب ہوتے ہیں اور جو معنی مصدری کا منشاء انتزاع ہے اور اس

کو وجود حقیقی اور وجود خاص اور وجود مابہ الموجودیت بھی کہتے ہیں ۱۲

قولہ ہہنا الخ یہ قید اس وجہ سے لگائی کہ کبھی لازم بحسب الزمان و مسادق کہتے ہیں جو معنی اخاص ہیں اور لازم بحسب الزمان یا بحسب الذات معنی عام ہیں اور یہی مراد ہیں ۱۲۔

قولہ عارضا لہ الخ عارض سے مراد عرض مفارق ہے کیونکہ مساوق ہونے کی صورت میں یہی عرض ہوتا ہے مگر عرض لازم ہوتا ہے ۱۲

قولہ او مساوقیۃ الخ یعنی ان تین احتمالات کی تقدیر پر لزوم اور عینیت نہیں ہو سکتی عرض مفارق کی صورت میں ظاہر ہے اور جز کی صورت میں اس وجہ سے کہ جز کل کے بغیر پایا جاتا ہے اور امر منفصل کی صورت میں بھی عدم لزوم ظاہر ہے ۱۲

قولہ بل لابد الخ یعنی بل اضراب کے لئے ہے اضراب اس وجہ سے کہا کہ مساوقیت کی تقدیر پر جو نکہ اثنینیت متحقق ہے اس وجہ سے ہیاۃ ترکیبی متصور ہو سکتی ہے تو جعل بسیط کا ثبوت نہیں ہوگا اس لئے عینیت کی طرف اضراب کیا ۱۲

فاذا تقررت العینیۃ فلم یتحقق الہیاۃ الترکیبیۃ بین الشئ ووجودہ اللهم الا فی الذہن باعتبار الانتزاع بمعنی الوجود المصدری وانتسابہ فی الذہن الیہ ومنشأ ہذین الامرین الاعتباریین نفس تلک التشخصات فی الخارج فہی ثمرات للجاعل بالذات واما الوجود المصدری وانتسابہ الی تلک فہما ثمرتان بالتبع لکونہما اعتباریین محضا وہذا المعنی یتحقق الجعل البسیط والثانی سبیل وجود الکلی وہو الحق عندہ وحینئذ اما ان یکون الوجود الخاص والتشخص عینا للماہیۃ فمع انہ باطل لانہ یرفع التمائز بین الاشخاص یثبت مطلوبنا کما ذکرنا آنفا وجزء لہا فمع بطلانہ بہذا البیان یوجد المطلوب ایضا فان الجعل المؤلف لایمکن بین الشئ وذاتیاتہ فاذا ابطل المولف یثبت البسیط لعدم خلو الماہیۃ عنہما۔

ترجمہ:۔ پس جب عینیت ثابت ہوگئی تو شئی اور اس کے وجود کے درمیان ہیاۃ ترکیبی نہ پائی گئی لیکن ذہن میں وجود کے معنی مصدری کے انتزاع کے اعتبار سے اور اس کے (وجود کے) ذہن میں منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ان دونوں اعتباری امور کا منشاء خارج میں یہی تشخصات ہیں لہٰذا یہی (تشخصات خارجیہ) بالذات جاعل کا ثمرہ ہیں۔ اور بہر حال وجود مصدری اور اس کا ان کی طرف انتساب تو یہ دونوں بالتبع ثمرہ ہیں کیونکہ محض اعتباری ہیں۔ اور یہ معنی جعل بسیط کو ثابت

کرتے ہیں ۔ اور ثانی کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کا راستہ ہے اور ان کے نزدیک یہی حق ہے پس اس وقت وجود خاص اور تشخص ماہیت کا عین ہوں گے ۔ پس باوجودیکہ یہ باطل ہے کیونکہ یہ اشخاص وافراد کے درمیان امتیاز کو ختم کر دیتا ہے ۔ ہمارا مطلوب ثابت ہو جاتا ہے ۔ جیسا کہ ابھی (اوپر) ہم نے ذکر کیا ہے ۔ یا ان کا جز ہوگا ۔ پس اس بیان سے اس کے باطل ہونے کے ساتھ یہ بھی ہمارے مطلوب کی تائید کرتا ہے ۔ کیونکہ جعل مولف شئی اور اس کی ذاتیات کے درمیان ممکن نہیں ۔ پس جب جعل مولف باطل ہوگیا تو بسیط ثابت ہوگیا کیونکہ ماہیت ان دونوں سے خالی نہیں ہوتی ۔

تشریح :۔ دلیل کا حاصل اور اس کا نتیجہ :۔ جب وجود اور تشخص کا عین ہونا ثابت ہوگیا ۔ تو شئی اور اس کے وجود کے درمیان ہیاۃ ترکیبی نہ پائی گئی ۔ ہاں ذہن میں ہیاۃ ترکیبیہ متحقق ہوگی اس اعتبار سے کہ وجود کے معنی مصدری ذہن میں انتزاع کرلئے جائیں وجود کو تشخص کی طرف ذہن میں منسوب کر کے اور دونوں امور اعتباریہ کا منشاء بھی یہی تشخصات خارجیہ ہیں لہذا یہی جاعل کا بالذات ثمرہ ہیں ۔

اور بہر حال مصدری وجود اور اس وجہ سے کہ تشخصات کی طرف انتساب تو وہ دونوں جاعل بالتبع ثمرہ ہیں کیونکہ وہ اعتباری محض ہیں یہ معنی جعل بسیط کو ثابت کرتے ہیں ۔

قولہ فلم تتحقق الخ یعنی جب وجود اور تشخص میں عینیت ہوگی تو ہیاۃ ترکیبی نہیں پائی جائے گی اس لئے کہ ہیاۃ ترکیبی نسبت ہے اور نسبت منتسبین کو چاہتی ہے اور عینیت کی صورت میں دو چیزیں نہیں ہونگی اور جب ہیاۃ ترکیبی نہیں ہے تو جعل مولف نہیں ہو سکتا ۱۲

قولہ ہذین الامرین الخ یعنی وجود معنی مصدری اور اس کی نسبت تشخص موجود کے طرف اور یہ دونوں امر انتزاعی ہیں ان کا منشاء انتزاع تشخص موجود فی الخارج ہے ۱۲

قولہ فہی ثمرات للجاعل الخ چونکہ جعل کا ثمرہ شئی موجود فی الخارج اور امر عینی ہونا چاہئے اس لئے کہ جعل کا اثر بالعرض ہوں گے اور یہی جعل بسیط ہے لہذا کلی طبعی کے وجود کی نفی کی تقدیر پر جعل بسیط ثابت ہوگیا

قولہ والثانی الخ یعنی جعل بسیط کے اثبات کا دوسرے طریقہ پر تقدیر وجود کلی طبعی کے کلی طبعی کا وجود جمہور کے نزدیک حق ہے اور شیخ الرئیس بھی اسی کے قائل ہیں کیونکہ کلی طبعی اشخاص کا جز ہے اور اشخاص کل ہیں تو جب اشخاص خارج میں موجود ہوں گے تو اس کے اجزاء بھی خارج میں موجود ہوں گے اس لئے کہ وجود کل مستلزم ہے وجود اجزاء کو لہذا کلی طبعی کا وجود خارج میں اس طرح پر ہے کہ وجود ایک ہے اور موجود دو ہیں ۱۲

قولہ لانہ یرتفع الخ کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی تقدیر پر وجود اور تشخص کے عین ماہیت ہونے

کے بطلان کی یہ دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت مابہ الاشتراک ہے اور تشخص ماہیت مابہ الاعتبار ہے اور جب دونوں متحد ہوں گے تو اشخاص میں امتیاز مرتفع ہو جائے گا اور اشخاص میں امتیاز یقیناً ہے لہذا عینیت باطل ہے ۱۲

قولہ ثبت مطلوبنا الخ حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی کے وجود اور ماہیت میں عینیت ہوگی تو خارج میں صرف ایک شئی ہوگی تو ہیات ترکیبی متحقق نہیں ہوگی کیونکہ ہیات ترکیبی طرفین کو مقتضی ہے اور اس صورت میں دو چیزیں نہیں ہیں اور جب ہیات ترکیبی نہیں ہے تو جعل مولف کی کوئی سبیل نہیں ہے لہذا جعل بسیط ثابت ہے اور یہی مطلوب ہے ۱۲ 9

قولہ جزءً لہا الخ کلی طبعی کے وجود کی تقدیر پر دوسرا احتمال یہ ہے کہ وجود اور تشخص جزء ماہیت ہوں تو جزء ہونا بھی باطل ہے جزئیت کے بطلان کی وہی دلیل ہے جو عینیت کے بطلان کی دلیل ہے یعنی ماہیت مابہ الاشتراک ہے تو جزء ماہیت بھی مابہ الاشتراک ہے تو مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز میں اتحاد ہوگا لہذا امتیاز مرتفع ہو جائے گا ۱۲

قولہ یؤید المطلوب الخ یعنی وجود کا جز ہونا باطل ہونے کے باوجود جعل بسیط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ جب وجود ماہیت کا جزء ہے تو اس کا ذاتی ہوا اور ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے ضروری ہوتا ہے لہذا ماہیت کے لئے وجود کا ثبوت جعل جاعل کا محتاج نہیں ہوگا ورنہ مجعولیت ذاتی لازم آئے گی اور جس مولف وجود کا ثبوت للماہیت جعل کا اثر ہوتا ہے لہذا جعل مولف کی کوئی سبیل نہیں ہے اور جب جعل مولف باطل ہوگیا۔ تو جعل بسیط ثابت ہوگیا کیونکہ بغیر جعل کے کوئی ممکن موجود نہیں ہو سکتا پس وجود کے جز ہونے کی تقدیر پر بھی جعل بسیط ثابت ہوگا ۱۲

قولہ واما احتمال انفصال الخ کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی تقادیر پر تیسرا احتمال وجود کا امر منفصل ہونا ہے اولا تو یہ احتمال باطل ہے ثانیا اس احتمال کی بنا پر بھی جعل مولف کی صورت نہیں ہے انفصال کے بطلان کی دلیل لا یحمل علی ما انفصل عنہ وایضا یلزم الترجیح بلا مرجح فی نسبۃ التشخص الی زید دون عمرو فانہ فی جانب المنسوب الیہ لم یکن حینئذ الا الماہیۃ المشترکۃ بینہما لا تمایز بینہما اصلا فلو اعتبر تمایز بینہما بالمنفصلات الاخر یلزم التسلسل او الدور کما لا یخفی علی من لہ ادنی فطانۃ

ترجمہ اور بہر حال تشخص اور وجود کے منفصل ہونے کا احتمال تو باوجودیکہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ دونوں ماہیت پر محمول ہوتے ہیں اور ایک منفصل دوسرے منفصل پر محمول نہیں ہوا کرتا اور نیز ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے تشخص کی نسبت کرنے میں زید کی طرف نہ کے عمرو کی طرف کیونکہ

منسوب الیہ کی جانب میں اس وقت نہیں ہے مگر وہ ماہیت جو دونوں میں مشترک ہے اس میں کسی قسم کا کوئی امتیاز نہیں ہے پس ان کے درمیان امتیاز اگر کسی دوسرے امر منفصل کی وجہ سے ہوگا تو تسلسل لازم آئیگا یا دور جیسا کہ یہ امر اس شخص پر پوشیدہ نہیں ہے جس کو تھوڑی سی سمجھ حاصل ہے۔

تشریح کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کی صورت میں یہ تیسرا احتمال ہے۔ کہ وجود ماہیت سے جدا ہو۔ یعنی امر منفصل ہو۔ تو اول تو یہ باطل ہے۔ دوسرے اس احتمال کی بنا پر بھی جعل مولف ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ وجود اور تشخص دونوں ماہیت پر محمول ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایک منفصل دوسرے منفصل پر محمول نہیں ہوا کرتا۔ دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ ایک تشخص کی نسبت مثلاً زید کی طرف ہو اور عمرو کی جانب نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح ہوگا کیونکہ منسوب الیہ کی جانب وہی ماہیت ہے جو دونوں میں برابر مشترک ہے۔ اس میں کوئی امتیاز وجہ ترجیح نہیں۔ اور اگر امر منفصل کی بنا پر ترجیح اور امتیاز مان لیا جائے۔ تو دور لازم آئے گا یا تسلسل لازم آئے گا جیسا کہ معمولی سمجھ رکھنے والے پر بھی یہ امر پوشیدہ نہیں ہے۔

قولہ واما احتمال الانفصال الخ کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی تقدیر پہ تیسرا احتمال وجود کا امر منفصل ہونا ہے اولاً تو یہ احتمال باطل ہے ثانیاً اس احتمال کی بنا پر بھی جعل مولف کی صورت نہیں ہے۔ انفصال کے بطلان کی دلیل فانہما سے بیان کرتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ وجود اور تشخص ماہیت پر محمول ہوتے ہیں اور محمول ہونا چونکہ اتحاد فی الوجود کو چاہتا ہے لہذا امر منفصل محمول نہیں ہو سکتا اور وجود اور تشخص محمول ہوتے ہیں لہذا امر منفصل نہیں ہو سکتے تو انفصال باطل ہو گیا ۱۲

قولہ والمنفصل لا یحمل الخ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ وجود اور تشخص کا حمل بالمواطات تو ہوتا نہیں البتہ حمل بالاشتقاق جائز ہے جیسے زید ذو مال اور مال زید سے امر منفصل ہے اور زید پر محمول بالاشتقاق ہے۔

قولہ وایضا الخ یہ وجود اور تشخص کے امر منفصل ہونے کے بطلان کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب تشخص امر منفصل ہوگا تو چونکہ امر منفصل کو تمام منفصلات کی طرف یکساں نسبت ہے لہذا کسی تشخص کو ذات کے طرف نسبت کر کے متشخص کیا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مثلاً جب زید کا تشخص زید کی طرف منسوب ہوگا اور عمرو کی طرف منسوب نہیں ہوگا تو سوال ہوگا کہ یہ تشخص کیوں زید کا ہے (عمرو کا کیوں نہیں) اور ترجیح بلا مرجح محال ہے اس لیے تشخص کا امر منفصل ہونا باطل ہے ۱۲

قولہ حینئذ الخ یعنی جب منفصل ہو تو منسوب الیہ صرف ماہیت ہوگی جو زید اور عمرو دونوں میں مشترک ہے تو کسی مرجح کی ضرورت ہوگی تو مرجح اگر وہی تشخص منفصل ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر دوسرا منفصل ہے تو اس میں بھی کلام ہوگا کہ اس کی نسبت بھی مساوی ہے اس لئے تیسرے مرجح کی ضرورت ہے تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا تو امور منفصلات غیر متناہی ہوں گے تو یہ تسلسل مستحیل ہے یہ باطل ہے ۱۲

واما ان لایعتبر التمایز بالمنفصلات بل بالمتصلات فیعود الی احد الشقوق الباقیة

ترجمہ اور یہ امتیاز کا اعتبار منفصلات سے نہ کیا جائے تو باقی شقوق کی جانب عود کرے گا ۔

تشریح تشخص میں امتیاز کا سبب امر منفصل ہو تو دور یا تسلسل لازم آیا تھا اس لئے کہا کہ یہ امتیاز امر متصل سے کیا جائے ۔ یعنی مرجح کوئی موجود ہو جو ان تشخصات میں ترجیح و امتیاز کا سبب ہو ۔ تو باقی شقوں کی جانب عود کرے گا ۔ یعنی مرجح متصل ماہیت ہوگی یا جزء ماہیت ہوگی ۔ یا قائم منضم ہوگی یا امر انتزاعی ہوگی ۔

قولہ بل متصلات الخ یعنی اگر مرجح امر منفصل نہ ہو بلکہ کوئی امر متصل ہو تو منفصل کے علاوہ جو شقیں ہیں ان کی طرف تردید لوٹے گی یعنی وہ امر منفصل یا عین ہوگا یا جزء ماہیت ہوگا یا امر منتزع ہوگا اور ہر ایک کا ابطال ہو چکا ہے ۱۲

نقول ان الضرورة شاهدة بان المنفصلات مستقلة فی التحقق لایکون احدهما تابعة للاخری تبعیة تقتضی الی الواسطة فی العروض وان عرض لها التبعیة بمعنی الواسطة فی الثبوت وحینئذ یتعدد الجعل بکل منهما بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض فلم یکن لجعل المولف سبیل

ترجمہ ہم کہتے ہیں بداہت شاہد ہے کہ جو چیزیں منفصل ہوتی ہیں ، وہ وجود میں مستقل ہوتی ہیں ۔ ان میں سے ایک منفصل دوسرے منفصل کا تابع نہیں ہوتا ۔ ایسا تابع ہونا جو واسطہ فی العروض کا تقاضا کرے ۔ اگرچہ اس کی تبعیت بمعنی واسطہ فی الثبوت عارض ہو تو اس وقت جعل بالذات ان میں سے ہر ایک کے ساتھ متعلق (متعدد) ہوگا ۔ واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں پس جعل مولف کی سبیل نہ رہی ۔

تشریح ملاحسن نے فرمایا کہ ہم کہتے ہیں یہ بات بداہت سے ثابت ہے کہ دو منفصل وجود میں مستقل ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے تابع نہیں ہوتے ایسا تابع جو واسطہ فی العروض کا تقاضا کرے اگرچہ ان کو تبعیت عارض ہوتی ہے مگر واسطہ فی الثبوت کے درجہ میں اور اس صورت میں جعل متعدد ہونگے اور ماہیت اور وجود میں سے ہر ایک کے ساتھ الگ الگ متعلق ہوں گے لہذا جعل مولف اس صورت میں صحیح نہیں رہا ۔ خلاصہ یہ ہے کہ امور منفصلات جنکا وجود مستقل ہوتا ہے اور ان میں سے ایک منفصل دوسرے منفصل کے تابع اس طرح نہیں ہوتا جیسے واسطہ فی العروض میں جالس سفینہ کو سفینہ کے واسطہ سے حرکت عارض ہوتی ہے بلکہ اگر ایک دوسرے کے تابع ہوں گے بھی تو یہ تابع ہونا ایسا ہوگا جیسے

واسطہ فی الثبوت میں ہوتا ہے کہ جیسے کنجی اور ہاتھ کی حرکت۔ تالا کھولتے وقت ہوتی ہے کہ حرکت کے ساتھ کنجی اور ہاتھ دونوں متصف ہوتے ہیں۔ لہٰذا جعل مولف یہاں بھی نہ پایا گیا۔

قولہ نقول الخ یعنی شق انفصال کے بطلان کے بعد فرماتے ہیں کہ اس شق کی بنا پر بھی جعل بسیط ثابت ہوگا کیونکہ جب تشخص امر منفصل ہوگا تو ماہیت اور تشخص ایک دوسرے سے الگ اور وجود میں مستقل ہوں گے کیونکہ امور منفصلہ میں سے ہر ایک کو مستقل وجود ہوتا ہے امور منفصلہ آپس میں اس طرح تابع نہیں ہوتے کہ ان میں سے ایک وجود کے ساتھ حقیقۃً متصف ہو اور دوسری کی طرف وجود کی نسبت مجازاً ہو جیسے واسطہ فی العروض میں ہوتا ہے کہ واسطہ حقیقۃً متصف ہوتا ہے اور ذو واسطہ کے طرف مجازاً نسبت ہوتی ہے تو جب ماہیت اور تشخص منفصل ہوں گے تو دونوں کا وجود مستقل ہوگا لہٰذا دونوں جعل کا اثر بالذات ہوں گے یہ جعل مولف نہیں ہے اس لئے کہ جعل مولف میں ماہیت اور وجود دونوں جعل کا اثر بالعرض ہوتے ہیں پس اس صورت میں جعل بسیط ثابت ہوگیا ۱۲

قولہ الواسطۃ فی العروض الخ واسطہ کی تین قسمیں ہیں واسطہ فی الاثبات واسطہ فی العروض واسطہ فی الثبوت واسطہ فی الاثبات اس کو کہتے ہیں جو اکبر کو اصغر کے ثابت کرنے کے لئے علت ہو یعنی حد اوسط اس کا نام ہے واسطہ فی العلم اور واسطہ فی التصدیق بھی ہے اور واسطہ فی العروض اس کو کہتے ہیں جو کسی شئی کے کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی علت اس طرح ہو کہ اس صفت کے ساتھ واسطہ حقیقۃً متصف ہو اور ذو واسطہ کی طرف وہ وصف منسوب ہو جیسے سفینہ کی حرکت جالس سفینہ کیلئے کہ حرکت کے ساتھ کشتی حقیقۃً متصف ہوتی ہے اور جالس کی طرف حرکت مجازاً متصف ہوتی ہے اور واسطہ فی الثبوت کے دو معنی ہیں اول اس کو کہتے ہیں جو کسی شئی کے وصف کے ساتھ متصف ہونے کی علت اس طرح ہو کہ صفت کے ساتھ ذو واسطہ حقیقۃً متصف ہو اور واسطہ سقیم محض ہو صفت کے ساتھ بالکل متصف نہ ہو جیسے صباغ ثوب کے رنگنے کیلئے کہ رنگ کے ساتھ صرف کپڑا رنگین ہوتا ہے صباغ متصف نہیں ہوتا۔ ثانی معنی یہ ہیں کہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں صفت کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوں جیسے ہاتھ کنجی کی حرکت کے لئے کہ حرکت کے ساتھ ہاتھ اور کنجی دونوں متصف ہوتے ہیں۔ جب یہ تفصیل معلوم ہوگئی تو اس مقام پر امور منفصلہ جو ہر ایک مستقل موجود ہوتے ہیں تو ہر ایک دوسرے کے تابع وجود میں اس طرح نہیں ہوں گے جیسے واسطہ فی العروض میں ہوتے ہیں بلکہ اگر بعض بعض کے تابع ہوں گے تو ایسی تبعیت ہوگی جیسی واسطہ فی الثبوت کے معنی ثانی میں ہوتی ہے ۱۲

ههنا فان الاطراف حينئذٍ مجعولة بالذات وفي المولف ليس كذلك وهذا البيان الغير منحصر الناظر وان لم يفهم اتباعه الكن لا ايضا المقصود نا فان هذا الشق من البواطل ايضا واما الانضمام فهو باطل ايضا فان الانضمام الشئ الى شئ سيما اذا كان الامر منضما شخصيا لا يقبل التكثر كالتشخص

والوجود الخاص فرع لتشخص المنضم الیه بالضرورة فیلزم الدور والتسلسل۔

ترجمہ کیونکہ اطراف اس وقت مجعول بالذات ہوں گے۔ اور جعل مولف میں ایسا نہیں ہوتا اور یہ آخری بیان سطحی نظر رکھنے والے کو خاموش کر سکتا ہے۔ مگر مناظر کو خاموش نہیں کر سکتا۔ لیکن اصل مقصود کے لئے (خاموش نہ کر سکنا) مضر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ شق خود ہی باطل ہے، بہرحال انضمام تو وہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ شئی کا شئی کے ساتھ انضمام خاص کر جب منضم امر شخصی ہو تکثیر کو قبول نہیں کرتا۔ جیسے تشخص اور وجود خاص منضم الیہ کے تشخص کی فرع ہیں پس دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

تشریح وجود ماہیت۔ تشخص یہ اطراف کہلاتے ہیں۔ جب یہ تینوں الگ الگ اور منفصل ہوں گے تو علیحدہ مجعول بالذات ہوں گے۔ اور مولف میں ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ مولف کی ہیأۃ ترکیبیہ مجعول بالذات ہوتی ہے اور اطراف مجعول بالعرض ہوتے ہیں لہذا جعل بسیط ہوا۔ ملا حسن نے کہا یہ آخری بیان ناظر کو مطمئن کر سکتا ہے کیونکہ یہ شق سرے سے باطل ہے۔

اور بہرحال انضمام اور وجود خاص کا ماہیت کی جانب تو وہ بھی باطل ہے کیونکہ شئی کا انضمام دوسری شئی کی جانب تکثر کو بالکل قبول نہیں کرتا۔ اور خاص کر جب انضمام امر متشخص ہو تو بدرجہ اولی کثرت کو قبول نہ کرے گا۔ مثلاً تشخص اور وجود خاص کا انضمام ماہیت کی جانب۔ لہذا انضمام شئی الی شئی فرع ہے تشخص منضم الیہ کی تو اس صورت میں دور یا تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا جعل مولف باطل ہے۔

قولہ حینئذ الخ یعنی جب منفصلات وجود میں مستقل ہوں گے تو ہر ایک کے لئے مستقل جعل کی ضرورت ہوگی تو جعل متعدد ہوں گے اور ہر منفصل جعل کا اثر بالذات ہوگا کوئی منفصل کسی کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہوگا ۱۲

قولہ ہہنا الخ یعنی ماہیت اور تشخص اور وجود کے بارے میں کہ انفصال کی بنا پر اطراف یعنی، ماہیت اور تشخص وجود جعل کا اثر بالذات ہوں گے کوئی ان میں سے بالعرض نہیں ہوگا ۱۲

قولہ لیس کذالک الخ یعنی جعل مولف میں اطراف مجعول بالذات نہیں ہوتے بلکہ انضاف مجعول بالذات ہوتا ہے اور اطراف مجعول بالعرض ہوتے ہیں ۱۲

قولہ وان لم یلجم المناظر الخ یعنی چونکہ اخیر بیان میں منفصلات کے مستقل موجود بمعنی عدم واسطہ فی العروض پر کوئی دلیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ اس لئے مناظر اس پر منع پیش کر سکتا ہے لہذا یہ بیان مناظر کو خاموش نہیں کر سکتا۔ لیکن چونکہ شق انفصال باطل ہے اس کا بطلان دو دلیلوں سے کر چکے ہیں۔

لہذا اصل المقصود یعنی جعل بسیط کے حق ہونے میں کوئی ضرر نہیں ہوگا ۱۲

قولہ اما الانضمام الخ یعنی تشخص اور وجود خاص کے امر منضم ہونے کا احتمال تو یہ بھی باطل ہے۔ اور اس احتمال کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ قیام انضمامی متقضی ہے کہ منضم الیہ اور منضم دونوں طرف انضمام موجود ہوں اور جو چیز موجود ہوتی ہے اس کا معین ہونا ضروری ہے تو انضمام منضم الیہ کے تعین اور تشخص کو مستلزم ہے انضمام سے پہلے تو جب تشخص ماہیت کے ساتھ منضم ہوگا تو ماہیت کا تشخص پہلے متشخص ہونا ضروری ہوگا تو ماہیت کے لیے تشخص منضم کے علاوہ ایک تشخص لازم آئے گا تو تشخص منضم سے مقدم ہوگا تو اگر یہ تشخص بعینہ تشخص منضم ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا یہ محال ہے اور اگر دوسرا تشخص ہے تو اس کے متعلق کلام ہوگا کہ اگر وہ تشخص یہی منضم ہے تو اس سے پہلے ماہیت کے لیے تیسرا تشخص لازم آئے گا اسی طرح سلسلہ غیر متناہی ہوگا لہذا تسلسل مستحیل لازم آئے گا لہذا تشخص اور وجود خاص کا انضمام باطل ہے ۱۲

قولہ للدور الخ یعنی منضم الیہ کا تشخص اگر عین تشخص منضم ہے تو دور لازم آئے گا ۱۲

قولہ التسلسل الخ جب منضم الیہ کا تشخص تشخص منضم کا غیر ہوگا تو وہ تشخص بھی اس تقدیر پر منضم ہوگا تو اس سے پہلے ایک تشخص ہوگا اس طرح تشخص غیر متناہیہ لازم آئیں گے ۱۲

فأن قلت یجوز ان یکون الانضمام کانضمام الصورۃ الی المادۃ بان یکون للتشخص و الوجود الخاص بالنظر الی طبیعتھما تقدم علی الماھیۃ و بالنظر الی الخصوصیۃ المنضمۃ تاخر

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ جائز ہے کہ یہ انضمام ایسا ہی ہو جیسے صورت کا انضمام مادہ کی جانب ہوتا ہے بایں طور کہ تشخص اور وجود خاص کو ان کی طبیعت کی طرف نظر کرتے ہوئے ماہیۃ پر تقدم حاصل ہے اور خصوصیت منضمہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ماہیت سے تاخر حاصل ہے

تشریح اعتراض یہ ہے کہ وجود خاص اور تشخص کا انضمام ماہیت کی جانب اگر ایسا ہی ہو جیسا کہ صورۃ کا انضمام مادہ کی جانب ہوتا ہے بایں طور کہ تشخص اور وجود خاص طبیعت کے درجہ میں ماہیت پر مقدم ہیں۔ اور رہی وجود و تشخص خصوصیت منضمہ کی حیثیت سے مؤخر ہیں اور یہ جائز ہے کہ ایک شئی طبیعۃ کے درجہ میں مقدم ہو کسی شئی پر۔ اور وہی تشخص اور خصوص کے درجہ میں اس شئی سے مؤخر ہو۔ جس طرح صورۃ اور مادہ میں ایسا ہی ہے کہ صورت جسمیہ اپنی ماہیت کلیہ کے درجہ میں ہیولی سے مقدم اور محتاج الیہ ہے۔ اور ہیولی اپنے وجود میں صورۃ جسمیہ کا محتاج ہے اور وہی صورت

جسمیہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے ۔ اس مثال میں صورت جسمیہ ان صورت نوعیہ اور ماہیت کلیہ کے درجہ میں ہیولیٰ پر مقدم اور تشخص اور تشکل کے درجہ میں ہیولیٰ کی محتاج ہے اور مؤخر ہے تو محتاج الیہ اور محتاج کی صورت جسمیہ میں حیثیت بدلی ہوئی ہے اس لئے دور لازم نہیں آیا یہی حال تشخص اور وجود کا ہے ۔ کہ ماہیت طبیعہ کے درجہ میں ماہیت مخصوصہ پر مقدم اور تشخص خاص کے درجہ میں ماہیت مخصوصہ سے مؤخر ہیں تو نہ دور لازم آیا نہ تسلسل ۔

قولہ فان قلت الخ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر تشخص اور وجود خاص کو منضم تسلیم کر لیا جائے تو دور لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ تشخص میں دو حیثیت ہیں ایک مطلق کی حیثیت جو طبیعت کلیہ ہے اور دوسرے معین کی حیثیت جو خاص کا درجہ ہے تو مطلق تشخص مقدم ہوگا اور خاص تشخص مؤخر ہوگا اور جب مقدم مؤخر میں مغائرت ہوگئی تو دور لازم نہیں آئے گا اس کی مثال یہ ہے کہ صورت جسمیہ اپنے ماہیت کلیہ کے اعتبار سے ہیولیٰ کے لئے محتاج الیہ ہے اور ہیولیٰ اپنے وجود میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے تو چونکہ صورت جسمیہ اپنے نفس طبیعت کے اعتبار سے محتاج الیہ اور مقدم اور اپنے تشخص کے اعتبار سے محتاج اور مؤخر ہے تو یہاں مقدم مؤخر میں جہت عموم اور خصوص کا فرق ہے اس لئے دور مندفع ہوگیا ۔ لہٰذا تشخص میں بھی جب دو حیثیت ہے تو مقدم مؤخر میں مغائرت ہونے کی وجہ سے دور دفع ہو جائے گا ۱۲

قولہ تقدم یعنی چونکہ ہیولیٰ صورت کی نفس ماہیت کا محتاج ہے لہٰذا نفس طبیعت صورت کی مقدم ہے ہیولیٰ پر اور چونکہ صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے لہٰذا خاص صورت ہیولیٰ سے مؤخر ہے ۱۲

قلت لا یمکن تغایر المرتبین فی التشخص فانہ امر خارجی علی ھذا التقدیر مشخص بذاتہ فلو کان لہ تشخص وطبیعۃ یلزم التسلسل المستحیل بل ھو امر متمیز بذاتہ لا یعقل لہ مرتبۃ التبعیۃ فاذا لم یکن التشخص منضما لم یکن الوجود الخاص ایضا کذلک

ترجمہ میں جواب دوں گا کہ تشخص میں دو مرتبوں پر تغایر ممکن نہیں ہے اس لئے کہ وہ امر خارجی ہے اس صورت میں وہ متشخص بذاتہ ہے ۔ پس اگر اس میں تشخص اور طبیعۃ دو مختلف مراتب ہوں گے تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا ۔ بلکہ وہ متمیز متشخص بذاتہ ہے ۔ مرتبہ طبیعۃ اس میں نہیں پایا جاتا پس جب تشخص منضم نہ رہا تو (اسی پر قیاس کر کے ہم کہتے ہیں) تو وجود خاص بھی ایسا ہی ہے ۔

تشریح اعتراض میں تشخص کو صورت جسمیہ پر قیاس کر کے تشخص میں دو درجے (طبیعت تشخص اور تشخص مخصوص) نکالے تھے اور دور و تسلسل کو دفع کیا گیا ہے یہ قیاس درست

نہیں ہے اس لئے کہ تشخص جب شئی منضم ہوگا۔ تو وہ خارج میں موجود ہوگا۔ اور بذاتہ متشخص ہوگا۔ لہذا اگر تشخص میں دو درجے مان لئے جائیں طبیعت اور تشخص تو اس تشخص کے لئے بھی طبیعت اور تشخص ہوگا اور اسی طرح سلسلے تشخص طبیعت ہر درجہ میں قائم کریں گے اور تسلسل مستحیل لازم آئے گا اس کے بر خلاف صورت جسمیہ میں ہے کہ یہاں اس قسم کا دور یا تسلسل لازم نہیں آتا۔ بلکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔

قوله قلت الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتراض میں تشخص کو صورت پر قیاس کرکے تشخص میں دو درجہ طبیعت اور صورت خاص ہے اور صورت میں جس طرح دور کو دفع کیا جاتا ہے تشخص میں بھی دور دفع کیا گیا ہے مگر یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ تشخص جب منضم ہوگا تو موجود فی الخارج ہوگا۔ اور متشخص بذاتہ ہوگا تو اگر تشخص میں دو مرتبہ پا یا جائے طبیعت اور تشخص تو اس تشخص کے لئے طبیعت اور تشخص ہوگا تو تشخص کا تشخص ہوا پھر تشخص کے لئے بھی طبیعت اور تشخص ہوگا تو تین تشخص ہوئے اسی طرح تشخص کے لئے تشخص ہوگا لہذا غیر متناہی ہو کر تسلسل مستحیل لازم آئے گا بخلاف صورت کے کہ یہ متشخص بذاتہ نہیں ہے کہ صورت کے لئے صورت لازم آئے تو سلسلہ غیر متناہی ہوا لہذا تشخص کو صورت پر قیاس کرکے دور کو دفع نہیں کیا جا سکتا ۱۲

قوله بل ہو امر متمیز الخ یعنی تشخص معین اور ممتاز بذاتہ ہے اس میں طبیعت اور تشخص دو چیزیں نہیں ہیں ۱۲۔

قوله لم یکن الوجود الخ یہاں ایک توہم کو دفع کرتے ہیں توہم یہ ہے کہ دلیل سے تشخص کا انضمام باطل کیا گیا ہے۔ اور گفتگو وجود میں ہے کیونکہ جعل مولف اگر ہوگا تو وجود کے انضمام کی صورت میں ہوگا۔ تو اس توہم کو دفع کرتے ہیں کہ تشخص چونکہ عین وجود ہے یا مساوق للوجود ہے تو جب تشخص کا انضمام بھی باطل ہو جائیگا تو وجود کا انضمام باطل ہوگا ۱۲

علی ان فی وجود الخاص اذا کان الانضمام الصورة الی المادة یلزم الدور صراحة فان الصورة بنفس طبیعتها کما لقید الوجود الخاص للمادة تقید وجود الطبیعته لها طبیعته الوجود الماخوذة فی الوجود الخاص للماهیة اذا کانت علة لوجود المطلق للماهیة یلزم الدور صراحة ولا یعقل الجعل المولف الا علی طریق الانضمام فان الطبیعة الماخوذة مع الوجود حینئذ تکون موجودة فی الخارج قابلة لان تکون اثرا للجعل المولف کما تقررنا واذا بطل شق الانضمام ایضا بطل الجعل المولف۔

ترجمہ:- علاوہ اس کے اگر وجود خاص میں جب کہ انضمام وہی ہو، جو صورت جسمیہ کے انضمام الی المادہ میں ہے تو صراحۃً دور لازم آئے گا۔ اور جعل مولف نہیں پایا جاتا مگر انضمام کی صورت میں کیونکہ وہ طبعیۃ جو وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے وہ خارج میں موجود ہوگی۔ اور جعل مولف کو قبول کرنے والی ہوگی۔ جیساکہ ہم نے ثابت کر دیا ہے اور جب شق انضمام باطل ہوگئی تو جعل مولف بھی باطل ہوگیا۔

تشریح:- ماہیت کے ساتھ وجود کا انضمام باطل ہے۔ اس ابطال کی علی ان فی وجود الخاص سے دوسری دلیل ملاحسن نے بیان کی ہے کہ اگر ماہیت کے ساتھ وجود خاص کا انضمام ایسا ہی ہو جیسے صورت جسمیہ کا انضمام ہیولیٰ کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو صراحۃً دور لازم آئے گا۔ مطلق ہیولی۔ اور ہیولی خاص دونوں اپنے وجود میں صورت جسمیہ کے محتاج ہیں۔ تو صورت جسمیہ دونوں ہیولی یعنی ہیولی مطلق اور ہیولی خاص دونوں کے وجود کی علت ہوگی۔ اور علت ہونے کی وجہ سے صورت جسمیہ دونوں ہیولی پر متقدم ہوگئی۔

ٹھیک اسی طرح ماہیت اور وجود خاص کو قیاس کر لیجئے کہ وجود خاص کا انضمام ماہیت کے ساتھ ہو اسی طرح ماہیت کے بھی دو درجے ہیں ماہیت خاص، اور ماہیت مطلق۔ لہذا وجود خاص علت ہوگا۔ ماہیت مطلقہ اور ماہیت خاص دونوں کے لئے اور وجود خاص کے ضمن میں جو وجود کی طبعیت ہے وہ وجود کی ماہیت اور طبعیت کے لئے علت ہوں گی تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا یہی دور صریح ہے۔ لہذا وجود کا انضمام ماہیت کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسا صورت کا انضمام ہیولیٰ کے ساتھ ہے لہذا وجود کا انضمام باطل ہے۔

اور جعل مولف کا دار و مدار وجود کے انضمامی ہونے پر ہے کیونکہ وجود کا عین ماہیت یا جزء ماہیت یا منفصل عن الماہیت ہونے کی بناء پر جعل کا مولف ہونا ہم سابق میں باطل کر چکے ہیں۔ اس لئے جعل مولف کا دار مدار وجود کے انضمامی ہونے پر ہے۔ اور مشائیہ چونکہ وجود کو ماہیت کے ساتھ انضمام کے قائل ہیں۔ اس لئے جعل کو مولف مانتے ہیں اور ملاحسن نے وجود کے انضمام مع الماہیۃ کو باطل کر دیا لہذا جعل کا مولف ہونا بھی باطل ہوگیا۔

قولہ علی ان الخ یہ انضمام وجود للماہیت کے بطلان کی دوسری دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماہیت کے لئے وجود خاص کا انضمام صورت کے انضمام للہیولیٰ کے طرح ہو تو صراحۃً دور لازم آئے گا اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہیولیٰ مطلق اور ہیولیٰ خاص دونوں وجود میں صورت کے محتاج ہیں تو صورت ہیولیٰ کے مطلق وجود اور خاص وجود دونوں کی علت ہوگی تو اگر ایسا ہی انضمام وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ ہو تو خاص وجود ماہیت کے وجود مطلق اور وجود خاص دونوں کے لئے علت ہوگا تو وجود خاص کے ضمن میں جو وجود کی طبعیت پائی جاتی ہے وہ وجود کی ماہیت اور طبعیت کے لئے علت ہو جائے گی تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا۔ اور یہ صریح دور ہے لہذا وجود کا انضمام صورت کے انضمام کی طرح ہے نہیں ہوسکتا پس وجود کا انضمام باطل ہوگیا۔

قولہ تقید وجود الطبعیۃ الخ یہ وجہ ہے کہ ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یہی وجود مطلق اور

اور وجود خاص میں بھی تو جب صورت ہیولیٰ کے دونوں وجود کے لئے محتاج الیہ اور علت ہوئی تو دونوں وجود کا افادہ کرے گی ۱۲

قولہ المأخوذة الخ وجہ یہ ہے کہ ہر خاص کے ضمن میں مطلق اور طبیعت پائی جاتی ہے تو وجود خاص میں بھی طبیعت وجود کی ماخوذ ہوگی تو جب وجود خاص کا انضمام صورت کے انضمام کی طرح ہوگا تو وجود علت ہوگا ماہیت کے لئے جیسے صورت علت ہوتی ہے ہیولیٰ کے لئے ۱۲

قولہ لا یعقل الخ یعنی جعل مولف کا دار و مدار وجود کے انضمامی ہونے پر ہے کیونکہ وجود کے عین اور جزء اور امر منفصل ہونے کی بنا پر جعل مولف کا بطلان تفصیل کے ساتھ پہلے گذر چکا ہے اور وجود کے انتزاعی ہونے کی بنا پر جعل مولف کا بطلان آرہا ہے لہذا جعل مولف کا دار مدار صرف وجود کے انضمام پر ہے اور چونکہ مشائیین انضمام کے قائل ہیں اس لئے جعل مولف کے بھی قائل ہیں اور شارح نے وجود کے انضمام کو باطل کردیا تو جعل مولف کی کوئی سبیل نہیں رہی ۱۲

قولہ فان الطبیعۃ الخ یہاں طبیعت ماخوذ مع الوجود سے ہیاۃ ترکیبیہ مراد ہے جس کو اتصاف کہتے ہیں اور ہیات ترکیبیہ انضمام فی الخارج کی صورت میں خارج میں موجود ہو۔ گی اور جعل کا ثمرہ بنے گی تو جعل مولف کا تحقق ہوگا اور جب انضمام باطل ہوگیا تو ہیات ترکیبیہ کے خارج میں متحقق ہونے کی کوئی صورت نہیں رہی لہذا جعل مولف کی کوئی سبیل نہیں۔

قولہ حینئذ الخ ای اذا کان الوجود منفصلا ۱۲ قولہ کما قررنا الخ یعنی محل نزاع متعین کرتے ہوئے شارح نے تشریح کردیا ہے کہ جعل مولف کا اثر بالذات ہیات ترکیبیہ کا مفاد ہے یعنی اتصاف ماہیت بالوجود اور وجود اور ماہیت جعل کا اثر بالعرض ہیں ۱۲

قولہ بطل ایضا الخ یعنی جیسے عینیت اور جزئیت اور انفصال باطل ہے انضمام بھی باطل ہوگیا ۱۲۔

فان الوجود حینئذ یکون امرا انتزاعیا منشأ انتزاعہ ومنبعہ نفس الماھیۃ فالوجود لم یکن ثمرۃ واثر للجاعل بالذات کما قررنا سابقا وکذا الاتصاف بہ فانہ ایضا امر اعتباری منشأ انتزاعہ نفس الماھیۃ من حیث ھی فان الانتزاع لا یتوقف علی لحوق حیثیۃ اخری کالاستناد الی الجاعل وغیرہ

ترجمہ:۔ پس اس لئے کہ وجود اس وقت (جب کہ وجود ماہیت کا نہ عین ہو۔ نہ جزء ہو۔ نہ قائم منظم ہو تو) امر انتزاعی ہوگا اور اس کے انتزاع کا منشاء اور منبع نفس ماہیت ہوگی پس وجود ثمرہ جعل نہ ہوا اور نہ جاعل کا بالذات اثر رہا جیسا کہ ہم سابق میں بیان کرچکے ہیں۔ اسی

طرح اتصاف بالوجود ہے ۔ کیونکہ وہ بھی انتزاعی ہے ۔ اور اس کے انتزاع کا منشا نفس ماہیت من حیث ہی ہی ہے ۔ اس لئے کہ انتزاع موقوف ہے دوسری حیثیت کے لاحق ہونے پر ۔ جیسے اسناد الی الجاعل وغیرہ ہوتا ہے ۔

تشریح مسئلہ ہے وجود ۔ اور ماہیت کا باہم کیا تعلق ہے ۔ تو اوپر بیان کر چکے ہیں کہ وجود ماہیت کا عین نہیں ۔ نہ اس کا جزء ہے اور نہ اس کے ساتھ قائم منضم ہے ۔ تو آخری صورت یہی ہے کہ وجود ماہیت سے انتزاع کر لیا گیا ہو ۔ تو اس صورت میں بھی جعل مولف ثابت نہیں ہوتا ۔ کیونکہ اگر وجود انتزاعی ہو تو اس کا منشا انتزاع اور اس کا منبع نفس ماہیت ہوگی جس سے وجود کا انتزاع کیا گیا ہے لہذا ثمرہ جعل اور جاعل کا اثر بالذات صرف ماہیت ہی نکلتی ہے جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ۔ کذا الاتصاف بہ ۔ وجود ایک امر انتزاعی ہو تو بھی جعل مولف ثابت نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ وجود کا منشا انتزاع اور اس کا منبع نفس ماہیت تو ہوگی ۔ لہذا جاعل کا ثمرہ اور اس کا اثر بالذات نفس ماہیت ہی ہوگی جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں ۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ وجود کا ماہیت کے ساتھ متصف ہونا ۔ یہ اثر جاعل کا ہو ۔ تو اتصاف اور ماہیت دو ہو گئیں لہذا اثر جاعل کا مرکب و مولف ہونا ثابت ہو گیا ۔ تو ملا حسن نے کہا وکذا الاتصاف بہ کہ اسی طرح وجود کا ماہیت کے ساتھ اتصاف بھی امر انتزاعی ہے ۔ اور اس کا منشا انتزاع نفس ماہیت من حیث ہی ہی ہے ۔

سوال ۔ ایک سوال ہوتا ہے کہ وجود کی اسناد ماہیت کی طرف ہوتی ہے ۔ نسبت الوجود الی الماہیۃ ملکر دو چیزیں ہو گئیں لہذا یہی دونوں جاعل کا اثر ہیں ۔ اور جعل مولف ثابت ہو گیا ۔ **جواب** ملا حسن نے جواب دیا کہ جاعل کا اثر نفس ماہیت ہے اور اس کا اثر کسی دوسری حیثیت کے لاحق ہونے پر موقوف نہیں ہے جیسے ماہیت کا مسند الی الجاعل ہونے کی صورت درحقیقت جعل کا اثر ہوا ایسا نہیں ہے ۔ بلکہ جاعل کا اثر نفس ماہیت من حیث ہی ہی ہے ۔

قولہ فان الوجود الخ یعنی جب وجود امر انتزاعی ہے تو یہاں تین چیزیں ہیں وجود اور اتصاف بالوجود اور نفس ماہیت جو منشا انتزاع ہے تو ان میں سے وجود اور اتصاف بالوجود دونوں جعل کا اثر بالذات نہیں ہو سکتے کیونکہ دونوں اعتباری ہیں اور مقدمہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ جاعل کا اثر ایسا اور نہیں ہو سکتا جو اعتبار معتبر پر موقوف ہو بلکہ جاعل کا اثر ایسی ہونا چاہئے خواہ کوئی معتبر ہو یا نہ ہو اعتبار کرے یا نہ کرے اس کا تحقق واقع اور نفس الامر میں ہو ۔

قولہ فینئذ الخ جب یہ مؤخر ہو گیا وجود کی عینیت اور جزئیت اور انضمام اور انفعال چاروں احتمالات باطل ہو گئے تو وجود کے انتزاعی ہونے کا احتمال باقی ہے اور جب وجود انتزاعی ہو گا تو اس

کا منشاء انتزاع نفس ماہیت ہو گی ۱۲

قولہ کذا الاتصاف الخ یعنی جس طرح وجود امر اعتباری ہونے کیوجہ سے جاعل کا اثر بالذات نہیں ہو سکتا اسی طرح اتصاف بالوجود بھی جاعل کا اثر بالذات نہیں کیونکہ اتصاف بھی اعتباری ہے ۱۲

قولہ فان الانتزاع الخ یہاں ایک توہم کا جواب دیتے ہیں توہم یہ ہے کہ اتصاف کا منشاء نفس ماہیت من حیث ہی غیر مسلم ممکن ہے اتصاف کا منشاء ماہیت عن الاستناد الی الجاعل ہو تو منشاء میں دو چیزیں متحقق ہو جائیں گی اور ماہیات ترکیبیہ کا تحقق ہو جائے گا اور وہی جاعل کا اثر بالذات ہو تو جعل مولف ثابت ہو جائے گا۔ اس توہم کا جواب دیتے ہیں کہ اتصاف بالوجود کا منشاء ماہیت من حیث الاستناد الی الجاعل نہیں ہے بلکہ نفس ماہیت من حیث ہی ہی ہے اس کی دلیل فانہا سے بیان کرتے ہیں ۱۲

فانها لو كانت غيرها لكانت هي الوجود حقيقة فيجري الكلام فيه فحينئذ لم يكن قابلا للاستناد الى الجاعل واثرا له بالذات الا الماهية من حيث هي اعني نفس الماهية بلا اعتبار حيثية اخرى وهذا هو الجعل البسيط فهو الحق كما ذكره المص فتامل في هذا التحقيق فانه من النفائس المختصة بهذا الكتاب

ترجمہ: پس اس لئے کہ اگر حیثیت اخری اگر ماہیت کے علاوہ ہو گی تو وہ حقیقۃ وجود ہی ہو گا۔ پس کلام اس میں جاری ہو گا پس اس وقت حیثیت اخری قابل لاستناد الی الجاعل نہ رہی۔ اور نہ اس کا بالذات اثر رہی۔ بجز ماہیت من حیث ہی کے یعنی ماہیت بلا لحاظ حیثیت اخری کے اور یہی جعل بسیط ہے۔ پس وہی حق ہے۔ جیسا کہ مصنف نے ذکر کیا ہے پس اس تحقیق نفیس میں غور کیجئے کیونکہ یہ اس کتاب کی مخصوص خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے۔

تشریح: مسئلہ وہی جعل بسیط کے حق ہونے اور جعل مولف کے باطل ہونے کا ہے۔ اور استدلال میں ملاحسن نے یہ دلیل ذکر کی ہے کہ ماہیت کا اتصاف بالوجود یعنی ماہیت متصف بالوجود بھی اثر جاعل کا نہیں ہے کیونکہ اتصاف بالوجود امر انتزاعی ہے اور منشاء انتزاع نفس ماہیت من حیث ہی ہی رہے اور اس کے ساتھ ماہیت من حیث الاستناد الی الجاعل کی حیثیت کے لاحق کرنے پر انتزاع وجود کا موقوف نہیں ہے کیونکہ کوئی حیثیت معتبرہ اگر وہ حیثیت معتبرہ وجود کے علاوہ ہو گی تو وہ حقیقۃ وجود ہی ہو گا۔ تو پھر اس وجود میں کلام کیا جائے گا کہ وجود عین ماہیت ہے۔ یا جزء ماہیت ہے یا قائم منضم ہے ماہیت کے ساتھ یا وجود ماہیت سے جدا ہے یعنی امر منفصل ہے اور ان سب کو ہم باطل کر چکے ہیں۔ لہٰذا اس جاعل کی طرف بالذات استناد اور اس کا اثر صرف ماہیت من حیث ہی ہی نکلتی

ہے۔ دوسری حیثیت کا اعتبار کئے بغیر۔ اور یہی جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے جیسا کہ فاضل مصنف نے ذکر کیا ہے۔ اور یہ تحقیق اس کتاب کی مخصوص نفیس بحثوں میں سے ایک ہے۔ پس آپ بھی اس پر غور کر لیجئے۔

قولہ فانہا لو کانت الخ یعنی کسی صفت کے ساتھ اتصاف کا منشاء ذات مع اس صفت کے ہوتی ہے جس صفت کے ساتھ اتصاف کا اعتبار کیا گیا ہو چونکہ یہاں استناد الی الجاعل کے ساتھ ملحوظ نہیں ہوگی بلکہ یہاں اتصاف بالوجود کا اعتبار کیا گیا ہے تو اگر منشاء میں نفس ماہیت کے علاوہ کسی حیثیت کا اعتبار ہوگا تو وہ وجود کی حیثیت ہوگی تو اس وجود میں کلام کیا جائے گا کہ یہ وجود عین ماہیت ہے یا جزء ماہیت ہے یا امر منضم ہے یا امر منفصل ہے اور ہر ایک کا بطلان ہو چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اتصاف بالوجود کا منشاء نفس ماہیت من حیث ہی ہی جاعل کا اثر بالذات ہوگی تو جعل مولف ثابت نہیں ہوگا بلکہ جعل بسیط ثابت ہوگا۔

قولہ فیجری الکلام الخ یعنی اس وجود میں یہ کلام کیا جائے گا کہ وجود عین ہے کہ جزء ہے یا امر منضم ہے یا امر منفصل اور سب باطل ہیں کمامر ۱۲

قولہ ہذا ہو الجعل البسیط الخ یعنی جب جاعل کا اثر نفس ماہیت ہی ہی بدون اعتبار کسی دوسری حیثیت کے تو بھی جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے مصنف نے حاشیہ منہیہ میں اس کی تصریح کی ہے ۱۲

الایمان بہ ای باللہ تعالیٰ او بتنزیہہ وقیل بالجعل مطلقا او بالجعل البسیط نعم التصدیق فی الحاشیۃ فیہ اشارۃ الی ان التصدیق ہو المعتبر فی الایمان فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ ووجہ الاشارۃ اطلاق التصدیق علی الایمان فلو کان مرکبا من التصدیق وغیرہ لم یطلق علیہ حقیقۃ فان الاجزاء الخارجیۃ للشیٔ لاتکون محمولۃ علیہ کاللبنات علی البیت

ترجمہ: ایمان لانا اس پر یعنی اللہ تعالیٰ پر یا اس کی تنزیہہ پر یعنی پاک ہونے پر اور کہا گیا ہے کہ ایمان لانا مطلق جعل پر یا جعل بسیط پر بہترین تصدیق ہے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تصدیق ہی ایمان میں معتبر ہے اس کے درمیان (بندے کے درمیان) اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور اشارہ کی وجہ تصدیق کا اطلاق کرنا ہے ایمان پر پس اگر ایمان مرکب ہوتا تصدیق سے اور اس کے غیر سے تو اس پر حقیقت کا اطلاق نہ کیا جاتا کیونکہ شئی کے اجزاء خارجیہ اس پر محمول نہیں ہوتے جیسے انیٹ گھر پر محمول نہیں ہوتی۔

تشریح: اللہ پر یا اس کی پاکی پر ایمان لانا۔ اور محقق سندیلوی نے کہا مطلقاً جعل پر ایمان لانا خواہ جعل بسیط ہو یا مرکب ہو پھر جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے حاشیہ منہیہ

میں لکھا ہے کہ ایمان میں صرف تصدیق معتبر ہے بندوں اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور اشارہ کیوجہ یہ ہے کہ ایمان پر تصدیق کو حمل کیا ہے۔ معلوم ہوا ایمان اور تصدیق متحد اور ایک ہیں یعنی الایمان تصدیق ہے اور اگر ایمان مرکب ہوتا تو تصدیق بالجنان، عمل بالارکان سے تو تصدیق کا حمل ایمان پر نہ کیا جاتا اس لیے کہ شئی کے اجزاء خارجیہ کا حمل شئی پر نہیں کیا جاتا۔ مثلاً البیت لبنة، گھر اینٹ ہے۔ کہنا جائز نہیں۔

قولہ الایمان بہ الخ اسکی ضمیر کے مرجع میں چار احتمالات ہیں اول اللہ تعالیٰ ثانی اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اور تقدیس جو پانچ جملوں میں بیان کی گئی ہے ثالث جعل بسیط جس کی طرف جعل الکلیات والجزئیات میں اشارہ کیا گیا ہے رابع مطلق جعل جس کو شارح نے قیل سے بیان کیا ہے اور صاحب قیل قاضی مبارک اور محقق سندیلی ہیں انہوں نے چوتھے احتمال کے متعلق کہا ہے کہ ہذا ہو الظاہر اور ظہور کی وجہ قریب ہے بہر حال اگر جعل بسیط کی طرف ضمیر لوٹے گی تو چونکہ مطلق مقید کے ضمن میں پایا جاتا ہے لہذا مطلق جعل کی طرف لوٹے گی ۱۲

قولہ بالجعل مطلقاً الخ لفظ قیل سے اس احتمال کے ضعیف ہونے کی اشارہ ہے ضعیف کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پہلے تمام جملوں میں ضمیریں اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹتی ہیں اگر اس ضمیر کو جعل کی طرف لوٹائیں تو خطبہ میں انتشار ضمائر لازم آئے گا اس میں فرقہ اہل بخت واتفاق کی رد کی طرف اشارہ ہے حکماء کی چھوٹی سی جماعت جس کو اہل بخت واتفاق کہتے ہیں اس طرف گئی ہے کہ عالم بلا مؤثر اور بغیر علت موجدہ کے پیدا ہوگیا حالانکہ تمام عقلاء عالم اس بات پر متفق ہیں کہ ترجیح بلا مرجح محال ہے لہذا ان کا قول باطل ہے وہ لوگ اپنے دعویٰ پر دلیل بھی بیان کرتے ہیں کہ اگر عالم کے لئے مؤثر ہو تو مؤثر کی تاثیر ضرور پائی جائے گی تاثیر دو حال سے خالی نہیں اشیاء میں تاثیر یا حالت عدم میں ہوگی یا حالت وجود میں ہوگی حالت اول میں عدم اور وجود کا ایک وقت میں جمع ہونا لازم آئے گا یہ اجتماع نقیضین ہے اور محال ہے اور شق ثانی یعنی حالت وجود میں تاثیر تحصیل حاصل ہے یہ بھی محال ہے لہذا نہ مؤثر ہے نہ تاثیر اس دلیل کا ایک جواب الزامی ہے اور دوسرا تحقیقی الزامی جواب یہ ہے کہ حصول اشیاء کے وہ لوگ بھی قائل ہیں تو حصول دو حال سے خالی نہیں یا حصول حالت عدم میں ہوگا یا حالت وجود میں شق اول میں اجتماع نقیضین اور شق ثانی میں تحصیل حاصل لازم آئے گا اور یہ دونوں محال اِنغا ہو جوابہم فہو جوابنا۔ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ تحصیل حاصل کی دو قسمیں ہے ایک محال ہے وہ یہ ہے کہ تحصیل حاصل بتحصیل جدید دوسری غیر مستحیل وہ یہ ہے کہ تحصیل حاصل بذالک التحصیل یہاں دوسری قسم لازم آتی ہے کیونکہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تاثیر زمانہ وجود میں پائی جاتی ہے لیکن یہ وجود اسی تاثیر کیوجہ سے حاصل ہوتا ہے کسی سابق تحصیل سے حاصل نہیں ہے ۱۲

قولہ نعم التصدیق الخ یہ فعل مدح ہے اس کا مخصوص بالمدح یا ایمان ہے جو مقدم ہے یا ہو کی ضمیر ہے جو محذوف ہے بہر حال معنی یہ ہیں کہ تصدیقات میں ایمان بہترین تصدیق ہے ۱۲

قولہ ہو المعتبر الخ ایمان کے بارے میں اختلاف ہے معتزلہ اور خوارج دونوں قائل ہیں کہ ایمان مرکب ہے تصدیق بالجنان اقرار باللسان عمل بالارکان سے یہ ایمان کے تین اجزاء ہیں اور اجزاء حقیقیہ کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جاتا ہے لہذا معتزلہ اور خوارج دونوں متفق ہیں کہ اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت اور رسول کی رسالت کا زبان سے اقرار نہیں کیا یا فرائض علیہ پر عمل ترک کر دیا یا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا تو ایمان سے خارج ہو جائے گا اس کے بعد دونوں میں اختلاف ہے۔ خوارج کہتے ہیں کہ ایمان وکفر میں واسطہ نہیں ہے لہذا کافر ہو جائے گا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ ہے فسق کا لہذا ایمان سے خارج ہو کر فاسق ہوگا کافر نہیں ہوگا۔ مگر مخلد فی النار ہونے میں دونوں متفق ہیں اور اہل سنت والجماعت میں سے محدثین اور بعض فقہاء اقرار اور اعمال کو جزء ایمان قرار دیتے ہیں مگر تارک اعمال کو ایمان سے خارج نہیں کہتے اور نہ مخلد فی النار کہتے ہیں اور اہل سنت والجماعت میں سے اکثر فقہاء اور محدثین ایمان کو بسیط کہتے ہیں یعنی ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اعمال جزء ایمان نہیں ہے مگر متمم اور مکمل ایمان ہیں لہذا اہل سنت والجماعت کی دونوں جماعت میں صرف تعبیر میں اختلاف ہے کہ اہل سنت والجماعت اعمال کو جزء کہتے ہیں اور دوسری جماعت متمم اور مکمل ایمان کہتی ہے مگر مآل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے تارک عمل کے آخری نجات کے دونوں قائل ہیں اور یہی مسلک امام ابوحنیفہ کا ہے اور اسی طرف ماتن نے اس جملہ میں اشارہ کیا ہے۔ اور حاشیہ منہیہ میں تصریح کی ہے ۱۲

قولہ وبین اللہ الخ یعنی دنیا میں مومنین اور مسلمین کے احکام جاری کرنے کے لئے اقرار باللسان شرط ہے اور آخرت میں نجات کے لئے صرف تصدیق ضروری ہے ۱۲

قولہ اطلاق التصدیق الخ یعنی تصدیق یہاں بواسطہ فعل مدح کے ایمان پر محمول ہے اور حمل کیلئے موضوع محمول میں اتحاد ضروری ہے اور مصنف نے ایمان پر تصدیق کو محمول کیا ہے تو معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک ایمان نفس تصدیق ہے ایمان اور تصدیق کے درمیان مغایرت نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان تصدیق اور اعمال وغیرہ کا مجموعہ ہوتا تو جس طرح جزء اور کل میں مغایرت ہوتی ہے اسی طرح ایمان اور تصدیق میں مغایرت ہوتی اور یہ حمل صحیح نہیں ہوتا ۱۲

قولہ لم یطلق الخ ای لم تحمل التصدیق علی الایمان ۱۲ اسلام الحق اعظمی۔

قولہ فان الاجزاء الخ یہاں ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تصدیق کا ایمان کے لئے جزء ہونا محمول ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ حیوان انسان کا جزء ہے اور انسان پر محمول بھی ہوتا ہے جواب کی تقریر یہ ہے کہ حیوان اور ناطق اجزاء ذہنیہ ہیں کل پر اور آپس میں بھی محمول ہوتے ہیں کیونکہ اجزاء ذہنیہ اور کل وجود میں متحد ہوتے ہیں اور اتحاد فی الوجود حمل کا مقتضی ہے بخلاف تصدیق کے کہ اگر تصدیق ایمان کا جزء ہوتا تو جزء خارجی ہوگا کیونکہ دوسرے افراد یعنی اقرار باللسان اور اعمال وجود میں متحد نہیں ہیں

بلکہ ہر ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور اجزاء خارجیہ نہ کل پر محمول ہیں نہ آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں جیسے اینٹ دیوار کے لئے جزء خارجی ہے، دیوار پر محمول نہیں ہوتی اور یہاں مصنف نے محمول کیا ہے تو معلوم ہوا کہ تصدیق اور ایمان میں اتحاد ہے اور ایمان نفس تصدیق ہے ۱۲

والاعتصام به اى بالله تعالىٰ حبذا التوفيق معناه معروف والصلوٰة والسلام على من بعث بالدليل الذى فيه شفاء لكل عليل فان القرآن المجيد دليل يرشد الى حلاوة عسل الايمان وبه يشفى كل واحد عن الامراض الظاهرة والباطنة كما يظهر لمن تفكر فى آيات كلامه المجيد وعلىٰ آله واصحابه الذين هم مقدمات الدين المقدمة ههنا اما بالمعنى اللغوى او بالمعنى الموقوف عليه وكلا الوجهين يصحان حجج الهداية واليقين اذ يوصل بها الى الهداية واليقين

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ پر توکل (بھروسہ) کرنا بہترین توفیق ہے۔ اس کے معنی معروف و مشہور ہیں اور صلوٰۃ وسلام نازل ہو اس ذات پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے جس میں ہر بیمار کی شفاء ہے۔ پس بے شک قرآن مجید ایسی دلیل ہے جو ایمان کی چاشنی وحلاوۃ کی جانب راستہ دکھاتا ہے اور اس سے ہر بیمار شفاء پاتا ہے امراض ظاہرہ اور باطنہ سے جیسا کہ ظاہر ہے اس شخص کو جس نے کلام مجید کی آیات میں غور وفکر کیا ہے۔

اور ان کی اولاد پر اور ان کے اصحاب پر کہ وہ سب دین کے مقدمات ہیں۔ مقدمہ یہاں پر لغوی معنیٰ میں ہے یا موقوف علیہ کے معنی میں ہے۔ یہاں ہر دونوں وجہ صحیح ہیں اور وہ ہدایت ویقین کے لئے حجت ہیں کیونکہ ان ہی کے ذریعہ ہدایت ویقین تک پہونچا جاسکتا ہے۔

تشریح:- الایمان سے الیقین تک مصنف اور شارح نے خطبہ کو ذکر کیا ہے۔ یعنی خدا پر یا اس کی پاکی پر ایمان لانا اور بعض نے جعل بسیط ومرکب پر یا صرف جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق کہا ہے۔ حاشیہ میں اشارہ کیا گیا ہے کہ ایمان پر تصدیق کا حمل کرنا ایمان کے بسیط ہونے کی علامت ہے۔ کیونکہ اگر ایمان مرکب ہوتا اقرار باللسان۔ تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان سے جیسا کہ دوسروں کا مذہب ہے۔ تو ایمان کو مطلقاً تصدیق پر۔۔ محمول نہ بناتے اور الایمان تصدیق نہ کہتے ہیں۔ کیونکہ شئی کے اجزاء خارجیہ کو شئی پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً البیت لبنۃ گھر اینٹ ہے نہیں کہہ سکتے۔ اور خدا کی رسی کو مضبوط پکڑنا بہترین توفیق ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات بابرکات پر جو ایسی دلیل لیکر تشریف لائے جس میں ہر بیمار کی شفاء کا سامان ہے کیونکہ قرآن مجید ایسی برہان ہے جو حلاوۃ

ایمان کی رہنمائی کرتی ہے۔ اور اس کے ذریعہ ہر ایک شخص امراض ظاہری و باطنی سے شفاء پاتا ہے۔ جیسا کہ یہ حقیقت اس کے سامنے ظاہر ہے جس نے قرآن مجید کی آیات پر غور کیا ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو ان کی اولاد پر اور صحابہ پر جو دین کے مقدمات ہیں۔ مقدمہ اس جگہ لغوی معنی میں ہے یا بمعنی موقوف علیہ کے ہے۔ یہاں دونوں وجوہ صحیح ہیں اور وہ ہدایت اور یقین کی حجت ہیں۔ کیونکہ انہیں کی معرفت ہدایت ۱۰
و یقین تک پہونچا جا سکتا ہے۔

قولہ حبذا التوفیق الخ یعنی عرف میں توفیق کے معنی مطلوب خیر کے لئے اسباب مہیا کرنا ہے ۱۲

قولہ الصلوٰۃ الخ مصنف نے صلوٰۃ و سلام دونوں کو جمع کر دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بھی قرآن پاک میں صلوٰۃ و سلام دونوں کو جمع کیا ہے صلوا علیہ وسلموا تسلیما الآیۃ ۱۲

قولہ علی من بعث الخ یہاں حضورؐ کا نام نامی اسم گرامی ظاہر نہیں کیا شہرت اور عظمت کیوجہ سے اسی طرح صلوٰۃ و سلام کا فاعل بھی ظاہر نہیں کیا کیونکہ کامل صلوٰۃ و سلام کا فاعل ذات باری تعالیٰ متعین ہے ۱۲

قولہ بالدلیل سے قرآن پاک مراد ہے کیونکہ قرآن پاک معجزہ ہونے کی وجہ سے رسالہ کی بیّن دلیل ہے ۱۲

قولہ الظاہر ہو الباطنۃ الخ حدیث شریف میں ہے الفاتحۃ شفاء من کل داء ہے اور تواتر کے ساتھ یہ تجربہ ہے کہ آیات قرآنیہ امراض جسمانیہ کے لئے شفاء بخش ہیں امراض باطنہ سے شفاء بخش ہونا خود قرآن پاک ناطق ہے شفاء لما فی الصدور نیز تجربہ بھی شاہد ہے کہ آیات قرآنیہ میں غور کرنے والا بلکہ مطلق تلاوت کرنے والا امراض نفسانیہ سے شفایاب ہو جاتا ہے ۱۲

قولہ وعلی آلہ الخ لفظ آل کے متعلق اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ آل کی اصل اہل ہے کیونکہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی لفظ کی تصغیر بناتے ہیں تو اس کے حروف اصلیہ لوٹ آتے ہیں تو معلوم ہوا کہ آل میں ہمزہ ہا سے بدل کر آیا ہے مشہور قول کو سیبویہ نے اختیار کیا ہے دوسرا قول خلیل بن احمد کسائی اور یونس کا ہے کہ آل کی اصل اول ہے واو الف سے بدلا ہوا ہے قاعدہ صرفی کے مطابق ہے اور یہی قول راجح ہے اس لئے کہ عرف میں دونوں لفظ دو معنی میں استعمال ہوتے ہیں لفظ اہل کا اطلاق عام ہے ہر ایک کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ کوئی دینی اور دنیاوی شرافت ہو یا نہ ہو بخلاف آل کے کہ اس کا اطلاق اس شخص کی اولاد پر ہوتا ہے جس دنیاوی بڑائی یا دینی اور دنیاوی عظمت حاصل ہو تو معنی کے اعتبار سے اختلاف ہموار ہوگئی یہ بات کہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اہیل اہل کی تصغیر ہے اور آل کی تصغیر اویل کا استعمال کلام عرب سے ثابت ہے ۱۲

قولہ واصحابہ الخ کا اطلاق محدثین کے عرف میں ان لوگوں پر ہوتا ہے جن لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زندگی میں دیکھا ہو اور ایمان پر خاتمہ ہوا ہو لفظ اصحاب کے متعلق بھی اختلاف ہے کہ اصحاب صاحب کی جمع ہے یا صحب کی جمع ہے اول کے قائل علامہ زمخشری اور علامہ تفتازانی ہیں اور

ثانی کی تصریح جوہری نے کی ہے اور جب اس کی نسبت کرتے ہیں تو بجائے اصحابی کے صحابی کر دیتے ہیں ۱۲
قولہ بالمعنی اللغوی الخ مقدمہ کے لغوی معنی مقتدار ہے یعنی آپ کے آل و اصحاب دین کے پیشوا ہیں آل کے بارے میں حضور نے فرمایا ہے انی تارک فیکم امرین کتاب اللہ وعترتی فاستمسکو بہما اور اصحاب کے بارے میں فرمایا اصحابی کالنجوم بایہما اقتدیتم اہتدیتم اور مقدمہ کے اصطلاحی معنی موقوف علیہ ہیں تو آپ کے آل و اصحاب دین اور ہدایت الی الحق کے موقوف علیہ اس اعتبار سے ہیں کہ دین اور دین کے مسائل کے متعلق جتنی روایتیں ہیں سب انہیں حضرات کے ذریعہ ہم تک پہونچی ہیں ۱۲
قولہ حجج الہدایۃ الخ حجج حجت کی جمع ہے حجت کے لغوی معنی غلبہ ہے تو آپ کے آل و اصحاب نے اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے اپنی جانوں اور مالوں کو قربان کر دیا جس کی وجہ سے دین غالب ہو گیا اس وجہ سے ان کو حجج کہا گیا اور حجت کے اصطلاحی معنی موصل الی المطلوب ہیں اس معنی کے اعتبار سے آل و اصحاب کو حجج اس وجہ سے کہا گیا کہ ان کی اقتداء و اتباع موصل الی صراط المستقیم کے معنی میں مستعمل ہے اول ایسا راستہ بتانا جس سے مطلوب تک رسائی ہو اور دوسرے معنی دلالت موصلہ الی المطلوب ہے یعنی ایصال الی المطلوب اول معنی حقیقی ہیں کیونکہ لغت میں ہدایت بمعنی راہ نمودن ہے اور ثانی معنی مجازی ہیں ۱۲
قولہ الیقین الخ یعنی یقین اس علم کو کہتے ہیں جو ثابت راسخ مطابق للواقع ہو بعض لوگوں نے تصریح کی ہے کہ یقین کا اطلاق باری تعالیٰ کے علم پر نہیں ہو سکتا اس وجہ سے کہ یقین شک کے زائل ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کے علم میں شک کا احتمال ہی نہیں ہے ۱۲

اما بعد فھذہ رسالۃ فی صناعۃ المیزان ای فی علم المنطق سمیتھا بسلم العلوم ھذہ التسمیۃ بالنظر الی المقصود من الکتاب فان المنطق وسیلۃ العلوم کلھا اللھم اجعلہ بین المتون کالشمس بین النجوم فی الضیاء والشھرۃ واختفاء غیرہ من المتون عند ظھورہ

ترجمہ: اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس یہ رسالہ ہے میزان کے فن میں یعنی علم منطق میں نام رکھا ہے میں نے اس کا سلم العلوم یہ تسمیہ کتاب کے مقصود کی جانب نظر کرتے ہوئے رکھا گیا ہے کیونکہ منطق تمام علوم کا وسیلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو تمام متون کے درمیان سورج کے مانند بنا دے تمام ستاروں کے درمیان روشنی دینے اور چمکنے اور شہرت میں اور اس کتاب کے علاوہ دوسری کتب کے مخفی ہو جانے میں اس کے ظاہر ہونے کے وقت

تشریح: مصنف نے خطبہ لکھا اور شارح ملاحسن نے موقع محل کی مناسبت سے اس کی تشریح

کردی جو ترجمہ سے بالکل واضح ہے اس لئے مزید تشریح کی حاجت نہیں ہے

قولہ اما بعد الخ لفظ اما حرف شرط ہے اور جزا فہذہ رسالۃ ہے اور بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے یعنی اما بعد الحمد والصلوٰۃ فہذہ رسالہ اور رسالہ بمعنی مرسل ہے اور رسالہ کا اطلاق ایسی مختصر کتاب پر ہوتا ہے جو طالبین کے پاس بھیجی جاتی ہے ۱۲

قولہ صناعۃ المیزان الخ صناعت حرفہ اور پیشہ کو کہتے ہیں مگر اس کا اطلاق علم پر بھی ہوتا ہے اور یہاں علم مراد ہے اور میزان بمعنی ترازو ہے اس کا اطلاق منطق پر اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ جس طرح ترازو سے وزن کی کمی بیشی معلوم کی جاتی ہے علم منطق کے ذریعہ دلائل کی صحت اور سقم کو معلوم کیا جاتا ہے ۱۲

قولہ سمیتہا الخ سلم لغت میں سیڑھی کو کہتے ہیں اور رسالہ کا نام سلم اس وجہ سے رکھا گیا کہ جس طرح چھت پر پہونچنے کا ذریعہ سیڑھی ہے اسی طرح تمام علوم کے مدارج پر پہنچنے کا ذریعہ یہ کتاب ہے کتابوں کے نام کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ اسمار کتب علم تشخص ہیں یا علم جنس ہیں یا اسم جنس ہیں بعض لوگ قائل ہیں کہ کتابوں کے نام اسمار جنس ہیں اس لئے کہ چند مسائل کی تعین ہوتی ہے اور خاص ترتیب ضروری ہے اور بعض قائل ہیں کہ اسمار کتب علم اشخاص ہیں ان میں تعدد نہیں ہوتا مگر یہ مذہب بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگرچہ مجموعہ بھی خاص مسائل کا ہوتا ہے اور ترتیب بھی خاص ہوتی ہے مگر محل کے اعتبار سے اس میں تعدد ہوتا ہے کیونکہ کوئی شخص ان مسائل کو اس ترتیب کے ساتھ جمع کرلے تو اس کا وہی نام رہے گا جو مصنف نے رکھا ہے اس علم شخص ہوتا تو صرف اسی مجموعہ کا وہ نام ہوتا جس کو مصنف نے اپنے ذہن میں یا اپنے زبان وقلم سے جمع کیا ہے اور واقعہ اس کے خلاف ہے تو معلوم ہوا کہ مسائل اور ترتیب کے اعتبار سے تعیین ہے اور محل کے اعتبار سے تعمیم ہے لہذا اسمار کتب اعلام جنس ہیں ۱۲

قولہ اللہم اجعل الخ یہ جملہ دعائیہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آفتاب جب نکلتا ہے تو تمام نجوم چھپ جاتے ہیں اسی طرح کی شہرت اور ظہور کے مقابلہ میں تمام متون گم ہو کر رہ جائیں غالبا یہ دعاء مقبول ہوگئی کیونکہ جب یہ متن لکھی گئی تو قوم اسکی طرف متوجہ ہوگئی ۱۲

مقدمۃ وھی ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم والمراد بالتوقف ھو المصحح لدخول الفاء والمذکورات فیہا کذلک فان الموضوع والحد والغایۃ المذکور فیہا مما یتوسل بہ الشروع فی العلوم ویدفع بہا استحالۃ طلب المجہول المطلق وطلب العبث وعدم الامتیاز بین المسائل

ترجمہ: مقدمہ وہ ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہو اور مراد توقف سے مصحح لدخول فاء کا

درجہ ہے ۔ اور وہ امور جو اس میں (مقدمہ میں) مذکور ہیں ۔ اسی قسم کے ہیں کیونکہ موضوع، حد، غایت جو اس مقدمہ میں مذکور ہیں ۔ ان چیزوں میں سے ہیں، جن کو شروع فی العلم کا وسیلہ بنایا جاتا ہے اور ان کے ذریعہ مجہول مطلق کی طلب کے استحالہ کو دفع کیا جاتا ہے اور عبث کی طلب اور مسائل کے مابین امتیاز کا نہ ہونا بھی مقدمہ کی خصوصیات ہیں ۔

تشریح خطبہ اور اس کے بیان سے فارغ ہو کر ماتن اور شارح نے اب مقدمہ کو شروع کیا ہے مقدمہ کی تعریف میں کہا مقدمہ وہ ہے جس پر کسی علم کا شروع کرنا موقوف ہو ۔ اور موقوف علیہ سے مراد وہ موقوف علیہ ہے جو مصحح لدخول فا ہو، یعنی مقدمہ سے اس علم کے شروع کرنے میں بصیرت پیدا ہو جاتی ہے اور موقوف علیہ لولاہ لامتنع کا درجہ تو وہ یہاں مراد نہیں ہے یعنی اگر مقدمہ نہ ہوتا تو شروع فی المنطق محال ہو جاتا ۔ یا مجہول مطلق کی طلب لازم آتی کیونکہ مقدمہ میں شئی کی تعریف غرض و غایت اور موضوع بیان کئے جاتے ہیں ان سے علم کے شروع کرنے میں مدد لی جاتی ہے اور مجہول مطلق کے طلب کا اشکال رفع ہو جاتا ہے ۔ اور یہ بھی کہ ہم کوئی بیکار کام نہیں کر رہے ہیں اگر مقدمہ کے امور بیان نہ ہوتے تو علم کے مسائل میں باہم امتیاز بھی پیدا نہیں ہوتا ۔

قولہ مقدمۃ الخ لفظ مقدمۃ کی تا میں دو احتمال ہیں اول تا نقل ہے یعنی لفظ مقدمہ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کی وجہ سے لائی گئی ہے ثانی یہ ہے کہ یہ تا تانیث کے لئے ہے کیونکہ اس کا موصوف وہ امور ہیں جو مقدم لائے جاتے ہیں اور چونکہ مقدمہ میں ایسے امور بیان کئے جاتے ہیں جو مسائل سے پہلے لائے جاتے ہیں لہذا قیاس مقتضی ہے کہ لفظ مقدمہ بفتح الدال ہو یعنی باب تفعیل سے اسم مفعول ہو مگر عربیت کے دو عالموں نے یعنی جار اللہ زمخشری نے فائق میں اور سکاکی نے اساس میں یہ تشریح کر دی ہے کہ مقدمہ بفتح الدال خلف من القول ای باطل غیر ثابت لہذا مقدمہ بکسر الدال پڑھنا ضروری ہے اس کی دو توجیہ ہو سکتی ہے اول یہ کہ چونکہ مقدمہ کے مسائل اپنے جاننے والے کو جاہل پر مقدم کرتے ہیں اس وجہ سے مقدمہ اسم فاعل بمعنی متعدی درست ہوگا ۔ ثانی توجیہ یہ ہے کہ لفظ مقدمہ قدم بمعنی تقدم سے ماخوذ ہے تو اگرچہ یہ بات تفعیل سے ہے مگر معنی کے اعتبار سے لازم ہے تو چونکہ مقدمہ کے مسائل مقدم بالطبع ہیں ۔ مقدمہ لازم معنی کے اعتبار سے اسم فاعل درست ہو جائے گا متاخرین مقدمہ کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب اور متقدمین کے نزدیک صرف مقدمۃ العلم بمعنی ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم ایک ہی اصطلاح ہے بعد میں مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح ایجاد کی گئی ہے کہ میر سید شریف نے اس کی تصریح فرمائی ہے مقدمۃ الکتاب کے ایجاد کی وجہ یہ ہوئی کہ جب یہ دیکھا گیا کہ مقدمۃ العلم اس کو کہتے ہیں کہ جس پر شروع فی العلم موقوف ہو اور وہ یہی امور ثلاثہ ہیں یعنی علم کی تعریف اور موضوع اور غایت تو مصنفین کا یہ کہنا کہ المقدمۃ فی الامور الثلاث المنظر فیہ الشئی لنفسہ کو مستلزم ہے کیونکہ مقدمہ امور ثلاثہ کے

لئے ظرف ہے اور امور ثلثہ بعینہ مقدمہ ہیں تو ظرف اور مظروف دونوں متحد ہو گئے لہذا علامہ تفتازانی نے اس اشکال سے بچنے کے لئے مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح ایجاد کی۔ تاکہ مقدمۃ الکتاب ظرف اور مقدمۃ العلم مظروف تاکہ دونوں میں مغایرت ہو جائے اور ظرفیۃ الشئی لنفسہ سے نجات ہو جائے تو مقدمۃ الکتاب اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس کو مقصود سے پہلے لایا جائے جو مقصود کے ساتھ متصف اور مقصود کے لئے نافع ہو اور مقدمۃ العلم سکے مجموعہ کا نام رکھدیا جاتا ہے اس میں تعین نہیں ہوتی مگر یہ مذہب سے کیونکہ ظاہر ہے کہ مطلق مسائل کے مجموعہ کا نام نہیں امور ہیں جن پر شروع فی العلم موقوف ہے وہ امور علم کی تعریف اور موضوع اور غایت ہیں جن کا بیان مقدمۃ الکتاب میں کیا جاتا ہے تو اب ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی اس اصطلاح کو متاخرین نے قبول کرلیا لیکن اصطلاح جدید کے بغیر بھی ظرفیۃ لنفسہ کا جواب دیا جاسکتا ہے اس طرح پر کہ اگرچہ مقدمۃ العلم بمعنی ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم کا اطلاق امور ثالثہ پر ہوتا ہے مگر مقدمۃ العلم کا اطلاق تین امور کے مبیّن بصیغہ اسم فاعل بھی ہوتا ہے لہذا مصنفین کے کلام المقدمۃ فی الامور الثلث میں مقدمہ بمعنی مبین اسم فاعل ہے اور امور ثلثہ مبین اسم مفعول ہے لہذا مغایرت ہو جائے گی اور ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی اور اصطلاح جدید کی ضرورت نہیں ہو گی ۱۲

قولہ المراد بالتوقف الخ یہاں ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مقدمہ کی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امور ثالثہ یعنی علم کی تعریف اور موضوع اور غایت شروع فی العلم کے لئے موقوف علیہ ہیں اور موقوف علیہ اس کو کہتے ہیں جس کے بغیر موقوف کا تحقق محال ہو حالانکہ امور ثالثہ مذکورہ کے بغیر بھی شروع فی العلم کا تحقق ہو جاتا ہے لہذا ان امور ثالثہ پر مقدمہ کی تعریف صادق نہیں آتی ہے تو ان امور ثلثہ کو مقدمۃ العلم قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں اول یہ ہے کہ مقدمہ کی تعریف میں شروع فی العلم میں ایک قید ملحوظ ہے یعنی شروع فی العلم علی وجہ البصیرت بغیر امور ثالثہ کے محال ہے اور جہاں بغیر امور ثالثہ کے شروع فی العلم متحقق ہوتا ہے وہ شروع علی وجہ البصیرت نہیں ہوتا ثانی جواب یہ ہے کہ توقف کے دو معنی ہیں توقف، بمعنی لولاہ لاامتنع اور توقف بمعنی مصحح لدخول الفاء اذا وجد فوجد معنی اول کے اعتبار سے شروع فی العلم کا موقوف علیہ علم کا تصور بوجہ ما اور موضوع اور غایۃ کا تصور بوجہ ما ہے اور توقف کے معنی ثانی کے اعتبار سے شروع فی العلم کا موقوف علیہ اور موضوع کی رسم تام اور خاص غایت کی معرفت ہے ۱۲

قولہ مصحح لدخول الفاء الخ یعنی موقوف علیہ بمعنی مصحح لدخول الفاء اس کو کہتے ہیں جس کو موقوف کے تحقق میں فی الجملہ دخل ہو ۱۲

قولہ ویدفع بہا الخ یعنی مقدمہ میں تین امور کا بیان استحالہ کے دفعیہ کے لئے لایا جاتا ہے طلب مجہول کا استحالہ علم کی تعریف کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور طلب عبث کا استحالہ غایت کی معرفت

کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور مطلوب کے عدم امتیاز کا استحالہ موضوع کی معرفت کے ذریعہ کیا جاتا ہے ۱۲

وبالجملة ان الموقوف عليه التام للشروع بمعنى ما لا يمكن الشروع بدونه انما هو التصديق بفائدة ما والتصور بوجه ما وهما يتحققان في ضمن الفائدة المعتد بها المذكورة ههنا في المقدمة بحيث تفيد الامتياز التام وهي الرسم التام وبيان الموضوع وبيان الغاية المذكورة فيها وكل ما هو فرد للموقوف عليه التام بالمعنى المذكور فهو الموقوف عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء كما ترى في تعدد العلل المستقلة تحققها مصححات لدخول الفاء يمكن حصول السقف بدون كل واحد منها على الانفراد وهذا توجيه يكون الامور المذكورة مقدمة للعلم واما كونها مقدمة للكتاب بمعنى ما يذكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها فظاهر۔

ترجمہ:۔ حاصل کلام یہ کہ علم کو شروع کرنے کے لئے موقوف علیہ تام کہ جس کے بغیر شروع کرنا ممکن نہ ہو۔ تو وہ فائدۃ ما (کچھ نہ کچھ فائدہ) کی تصدیق (جاننا) اور بوجہ ما تصور بھی کافی ہے اور یہ دونوں چیزیں فائدہ معتدہ کے ضمن میں معلوم و متحقق ہو جاتی ہیں۔ جو یہاں مقدمہ میں مذکور ہیں۔ اس طور پر کہ وہ امتیاز تام کا فائدہ دیتے ہیں اور وہ رسم اور بیان موضوع اور اس کی غایۃ کا بیان ہے جو یہاں مقدمہ میں مذکور ہیں اور ہر وہ چیز جو موقوف علیہ تام کا فرد ہو مذکورہ معنی کے مطابق تو وہ موقوف علیہ بمعنی مصحح لدخول فا کہلاتا ہے جیسا کہ تم معلول شخصی کی علل مستقلہ میں دیکھتے ہو۔ جیسے ستون چھت کے لئے کیونکہ موقوف علیہ تام ستون کی طبیعت ہے۔ اور مخصوص ستون کا تحقق یہ مصحح لدخول فاء ہے۔ کہ چھت کا حصول و وجود اور بقاء انفرادی طور پر ستون میں سے ہر ہر ستون کے بغیر ممکن ہے۔ یہ توجیہہ ہے امور مذکورہ، مذکورہ امور کے مقدمۃ العلم ہونے کے لئے اور بہر حال ان امور کا مقدمۃ الکتاب ہونا بایں معنی کہ جو چیزیں مقاصد کے بیان سے پہلے ذکر کی جائیں۔ تاکہ ان کے ذریعہ کتاب سے ربط پیدا ہو جائے اور کتاب کا ان سے نفع ہو۔ تو بس ظاہر ہے۔

تشریح:۔ حاصل کلام یہ ہے کہ موقوف علیہ تام شروع کے لئے صرف تصدیق بفائدۃ ما ہے اور اور تصور بوجہ ما ہے یہ دونوں مقاصد فائدہ معتدہ کے ذیل میں حاصل ہو جاتا ہے۔ جو اس جگہ مقدمہ میں ذکر کئے گئے ہیں۔ اس جگہ مقدمہ میں ایسے امور ذکر کئے گئے ہیں جو امتیاز تام کا فائدہ دیتے ہیں۔ امور مذکورہ فی المقدمہ یہ رسم تام، موضوع کا بیان، غایۃ کا بیان۔ ملا حسن نے کہا جو موقوف علیہ تام کا فرد ہونگے وہ موقوف علیہ بمعنی مصحح دخول فاء بھی ہو گا۔ یعنی موقوف بمعنی مصحح لدخول فاء

عام ہے اور موقوف بمعنی لولاہ لامتنع اسی کو موقوف علیہ تام کہتے ہیں ۔ خاص ہے لہٰذا جو شئی موقوف علیہ تام ہوگی وہ موقوف علیہ مصحح لدخول فاء بھی ہوگی ۔ اس لئے کہ عام خاص میں پایا جاتا ہے مصحح لدخول فاء کی مثال ۔ معلول ایک ہو اور اسکی علل متعددہ ہوں جیسے اگر متعین چھت کے لئے متعدد ستون ہوں جن ستونوں پر چھت قائم ہے وہ مصحح لدخول فاء ہیں ۔ ان میں سے ہر ستون کے بغیر بھی چھت قائم رہ سکتی ہے اسی کو مصحح لدخول فاء کہتے ہیں ۔

توجیہ :۔ مطلق ستون علت ہیں قیام چھت کے لئے لولاہ لامتنع کے درجہ میں ۔ مگر متعین ستون قیام چھت کیلئے مصحح لدخول فاء کے درجہ میں ہیں کہ ان کے بغیر بھی چھت قائم رہ سکتی ہے اسی طرح یہاں پر مقدمہ میں بیان کئے گئے اور مصحح لدخول فاء ہیں جو بصیرت کا فائدہ دیتے ہیں ۔

قولہ الموقوف علیہ تام الخ یعنی موقوف علیہ بمعنی لولاہ لامتنع کسی فائدہ کا یقین ہے اور علم اور اس کے موضوع کا تصور بوجہ ما ہے ۱۲

قولہ کل ما ہو فرد الخ حاصل کلام یہ ہے کہ موقوف بمعنی مصحح لدخول فاء عام ہے اور موقوف بمعنی لولاہ لامتنع جس کو موقوف علیہ تام کہتے ہیں خاص ہے ۔ پس جو چیز موقوف علیہ تام ہوگی وہ موقوف علیہ مصحح لدخول الفاء ضرور ہوگی ۔ کیونکہ عام خاص پر صادق آتا ہے ۱۲

قولہ کما تری الخ یہاں توقف بمعنی مصحح لدخول الفاء پر شہادت پیش کرتے ہیں کہ معلوم واحد کیلئے کبھی علت مستقلہ علی سبیل البدلیت متعدد ہوتی ہے ۔ جیسے خاص چھت کا قیام ستون پر تو متعین ستون موقوف علیہ بمعنی لولاہ لامتنع نہیں ہیں بلکہ جو ستون ہوں گے ان پر چھت قائم ہو جائے گی لہٰذا جن ستونوں پر چھت قائم ہے وہ موقوف علیہ بمعنی مصحح لدخول الفاء ہیں اگر علت موقوف علیہ بمعنی مصحح لدخول الفاء نہ ہو تو معلول شخصی کے لئے متعدد علت نہیں ہو سکتی ۱۲

قولہ فی تعدد العلل الخ علل مستقلہ علی سبیل البدلیت کا متعدد ہونا مختلف فیہ ہے بعض لوگوں کے نزدیک ممکن ہے اور بعض لوگ انکار کرتے ہیں ۱۲

قولہ ہذا التوجیہ الخ یعنی جس طرح متعین ستون مطلق ستون کیلئے جو علت تامہ ہے افراد ہیں اور موقوف علیہ یعنی مصحح لدخول الفاء ہیں اسی طرح مقدمہ میں جو امور بیان کئے جاتے ہیں موقوف علیہ تام کے افراد ہیں ۔ لہٰذا وہ امور موقوف علیہ تام بمعنی مصحح لدخول فاء ہیں ۱۲

قولہ اما کونہا الخ یعنی جب حد اور موضوع اور غایت کو مقدمۃ العلم ہونا ثابت کر دیا تو انہیں امور کو مقدمۃ الکتاب ہونا ثابت کرتے ہیں کہ مقدمۃ الکتاب اس کلام کو کہتے ہیں جو مقاصد سے پہلے لایا جائے اور اس کے ساتھ مقاصد کو ربط ہو اور اس سے مقاصد میں نفع ہو تو ظاہر ہے کہ امور ثلثہ کی وجہ سے مقاصد یعنی فن کے مسائل میں نفع ہے لہٰذا ان امور ثلثہ پر مقدمۃ الکتاب کی تعریف صادق آتی ہے ۱۲

وبحتمل ما يحتمل الكتاب من المعانی الثلاثة الالفاظ الدالة علی المعانی المعبرة بالالفاظ ومجموعها واحتمال النقوش ساقط من البين لعدم قصد التدوين به والذكر والنفع يتحقق بالذات اوبالعرض فی المعانی والالفاظ والمجموع كما لا يخفی علی من له ادنی تامل والمراد ههنا المعنی الاعم فيصح التعريف علی كل واحد من الشقوق

ترجمہ: اور مقدمۃ الکتاب احتمال رکھتا ہے جن کا کتاب احتمال رکھتی ہے معانی ثلاثہ ہیں جیسے ۱۔ وہ الفاظ جو معانی پر دلالت کرتے ہیں ۲۔ وہ معانی جن کو الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے ۳۔ ان دونوں کا مجموعہ (اور چوتھا احتمال نقوش کا ہے اس لئے ملاحسن نے کہا) اور نقوش کا احتمال درمیان سے ساقط ہے (اس کا اعتبار نہیں ہے) کیونکہ کتاب اس ارادہ سے نہیں مکمل کیجاتی اور ذکر اور نفع بالذات یا بالعرض معانی، الفاظ، یا اُن کے مجموعے کے ساتھ متحقق ہوتا ہے! یعنی کتاب سے جو نفع پایا ہے۔ وہ الفاظ و معانی یا دونوں کے مجموعہ سے حاصل ہو جاتا ہے نقوش کی حاجت نہیں ہوتی اس لئے نقوش کا اس جگہ کوئی احتمال نہیں ہے جیساکہ جس کو ذرا سی سمجھ بوجھ حاصل ہے اس کے سامنے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے۔ لہذا مقدمہ کتاب کی تعریف ان تینوں احتمال میں سے ہر احتمال پر کی جاسکتی ہے۔

تشریح: قولہ تحتمل ما یحتمل الخ یعنی جتنے احتمالات کتاب میں ہیں وہ سب احتمالات مقدمۃ الکتاب میں بھی ہیں کیونکہ مقدمۃ الکتاب کتاب کا ایک جزء ہے تو جو احتمالات کل میں ہوں گے وہی احتمالات جزء میں بھی ہوں گے شارح نے کتاب اور مقدمۃ الکتاب میں تین احتمالات بیان کیا ہے۔ اول الفاظ جو معانی پر دلالت کرتے ہیں ثانی معانی جو الفاظ کے مدلول ہیں ثالث الفاظ و معانی کا مجموعہ ۱۲

قولہ واحتمال النقوش الخ یہاں ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ احتمالات کل سات ہیں شارح نے صرف تین میں کیوں منحصر کر دیا۔ احتمالات سبعہ کی تفصیل یہ ہے کہ ۱۔ نقوش دالہ علی الفاظ ۲۔ الفاظ دالہ علی المعانی اور معانی دالہ بالالفاظ نقوش و الفاظ کا مجموعہ نقوش و معانی کا مجموعہ الفاظ و معانی کا مجموعہ تینوں یعنی نقوش الفاظ و معانی کا مجموعہ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نقوش کا نام کتاب نہیں ہے کیونکہ مصنفین کا مقصود تدوین اور تصنیف سے نقوش نہیں ہوا کرتے بلکہ خاص الفاظ جو خاص معانی پر دال ہوتے ہیں تصنیف و تالیف سے مقصود ہوتے ہیں لہذا النقوش کا احتمال ساقط ہے اور اس احتمال کے ساقط ہونے سے چار احتمال ساقط ہو جائیں گے صرف تین احتمالات رہ جائیں گے اور بعض استعمال میں کتاب کا اطلاق نقوش پر ہوتا ہے مثلاً اشتریت الکتاب تو ادنی ملابست کیوجہ سے کاغذ پر بنے ہوئے نقوش پر مجازاً کتاب کا اطلاق ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں

کیا جائے گا ۱۲

قولہ الذکر والنفع الخ یہاں بھی ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال کی تقریر یہ ہے کہ ما یذکر قبل المقاصد لارتباطہا بہ لنفعہ فیہا اس تعریف میں ایک لفظ مذکور ہے جو مقتضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب صرف الفاظ ہوں کیونکہ الفاظ مذکور ہوتے ہیں اور دوسرا لفظ نفع ہے جو محض معنی کی صفت ہے وہ مقتضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب صرف معانی ہوں تو مقدمۃ الکتاب میں دو احتمال ہیں تو تین احتمال کا دعوی صحیح نہیں ہوا جواب کا حاصل یہ ہے کہ الفاظ بالذات مذکور ہوتے ہیں اور معانی بالعرض اور نفع معانی کی صفت بالذات ہے اور الفاظ کی صفت بالعرض ہے اور مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں ذکر و نفع سے عام مراد ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض لہذا الفاظ کے احتمال میں ذکر بالذات اور نفع بالعرض متحقق ہوگا اور معانی کے احتمال میں نفع بالذات اور ذکر بالعرض متحقق ہوگا اور مجموعہ کے احتمال میں دونوں متحقق ہوں گے لہذا کوئی تخصیص نہیں ۱۲

قولہ والمراد ہہنا الخ یعنی مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں ذکر و نفع عام مراد ہے خواہ بالذات یا بالعرض تو مقدمۃ الکتاب کے تین احتمال پر تعریف صادق آئے گی ۱۲

العلم التصور فبہ اشارۃ الی الترادف کما فی الحاشیۃ او الی ان المنقسم الی التصور والتصدیق وھو العلم الحصولی بناء علی تعریف التصور بالحصول وایضا اشارۃ بعیدۃ الی تخصیص المنقسم بالحادث فان الحاصل قد یستعمل فی عرفھم مرادف الکائن بمعنی الموجود بعد العدم

ترجمہ: علم تصور ہے۔ اس میں ترادف کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہے۔ یا اس طرف اشارہ ہے کہ منقسم ہونے والا تصور و تصدیق کی جانب وہ علم حصولی ہے۔ اس بناء پر کہ تصور کی تعریف حصول سے کی گئی ہے۔ اور نیز اشارہ بعید ہے۔ مقسم حادث کے ساتھ تخصیص کی جانب اس لئے کہ حاصل کبھی مستعمل ہوتا ہے ان کے عرف میں جو کائن کے مرادف ہے۔ جس کے معنی موجود بعد العدم کے ہیں۔

تشریح: مصنف ماتن نے العلم کے ساتھ التصور کہا ہے ملاحسن نے کہا اس میں ترادف کی جانب اشارہ ہے یعنی علم اور تصور دونوں مرادف ہیں۔ یا پھر اس طرف اشارہ ہے کہ تصور و تصدیق کی جانب جو علم منقسم ہے۔ وہ درحقیقت علم حصولی ہے۔ کیونکہ تصور کی تعریف حصول صورۃ سے کی جاتی ہے۔ نیز اشارہ بعیدہ اس جانب ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی و حادث ہے دوسرا نہیں ہے۔ اس لئے لفظ حاصل انکی اصطلاح میں کائن کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جس کے معنی وجود بعد العدم کے ہیں۔ اور حادث بھی موجود بعد العدم کو کہتے ہیں۔

قولہ العلم الخ یہاں دو احتمال ہیں اول یہ ہے کہ علم سے مراد علم خاص یعنی علم حصولی ہو اور التصورات کا مرادف قرینہ کے لئے ذکر کیا گیا ہو اور مصنف نے علم کی جو تعریف کی ہے چونکہ تعریف لفظی ہے اس وجہ سے تعریفِ عام کی کیونکہ تعریف لفظی بالاعم جائز ہے یا تعریف مطلق علم کی قرار دی جائے کیونکہ مطلق خاص کے ضمن میں مذکور ہوتا ہے لہذا ہُو کی ضمیر مطلق علم کی طرف لوٹے گی اور اس کی بنا پر تصور علم کا مرادف ہوگا کیونکہ تصور کی تعریف حصول صورت سے کی جاتی ہے اور علم سے مراد بھی شئی حصولی ہے ثانی احتمال یہ ہے کہ العلم سے مطلق علم مراد ہو یعنی معنی عام اور لفظ التصور سے ترادف کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ التصور سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی ہے مقسم مطلق علم نہیں ہے جو حصولی اور حضوری دونوں کو شامل ہے ۱۲

قولہ ای الترادف الخ یہ احتمال اول کی بناء پر ہے کیونکہ علم سے مراد علم حصولی ہے اور تصور کی تعریف حصول صورت سے کی جاتی ہے تو دونوں مرادف ہو گئے ۱۲

قولہ او الی ان المقسم الخ یہ دوسرے احتمال کی بنا پر ہے کہ علم سے مراد مطلق علم ہے اور التصور سے اشارہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے مقسم کے بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے اور بعض لوگ علم مطلق کو مقسم قرار دیتے ہیں جو لوگ مقسم علم حصولی حادث قرار دیتے ہیں اسکی توجیہہ میں مختلف ہیں یعنی بعض مقسم کے تخصیص کی علت تصور اور تصدیق کی طرف انقسام کہتے ہیں کیونکہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ تصور اور تصدیق صرف علم حصولی میں پائی جاتی ہے علم حضوری اور حصولی قدیم میں تصور اور تصدیق نہیں ہے اس لئے کہ تصور میں حصول ہوتا ہے اور علم حضوری اور حصولی قدیم میں حصول نہیں ہوتا۔ لہذا تصور علم حضوری اور قدیم میں متحقق نہیں ہے اور چونکہ تصدیق میں بھی تصور خواہ جزء ہوکر یا شرط ہوکر پایا جاتا ہے لہذا تصدیق بھی علم حضوری اور قدیم نہیں ہے علم حضوری میں چونکہ حصول نہیں ہوتا اس لئے تصور اور تصدیق کا نہ پایا جانا ظاہر ہے اور حصولی قدیم میں تصور تصدیق اس وجہ سے نہیں ہے کہ حصول مستلزم ہے حدوث کو جو قدیم ہونے کے منافی ہے اور بعض مقسم کی تخصیص کی علت تصور اور تصدیق کے نظری بدیہی کی طرف انقسام کو قرار دیتے ہیں کیونکہ نظری اور بدیہی میں تضاد یا عدم وملکہ کی نسبت ہے دونوں تقدیر پر بدیہی وہی علم ہوسکتا ہے جس میں نظری ہونے کی صلاحیت ہو اور علم حضوری اور حصولی میں نظری ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اس وجہ سے بدیہی بھی نہیں ہوسکتے تو نظری اور بدیہی علم حصولی حادث کیساتھ خاص ہوں گے لہذا تصور و تصدیق جو نظری اور بدیہی کی طرف منقسم ہوتے ہیں علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہوں گے پس تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے یہ تحقیق محقق دوانی کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک علم حصولی قدیم میں بھی تصور اور تصدیق ہوتے ہیں اور جو لوگ تصور اور تصدیق کا مقسم مطلق علم حصولی کو قرار دیتے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں

کہ حصولی اور حادث کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مطلق شئی کا درجہ جو مطلقاً تصور یا تصدیق کا موضوع ہوتا ہے وہ اپنے افراد کی صفت کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے تو تصور اور تصدیق اگرچہ علم حصولی حادث کی قسم ہے مگر چونکہ حصولی حادث مطلق علم کی قسم ہے لہذا مطلق علم کو مقسم قرار دے سکتے ہیں ۱۲

قولہ فان الحاصل الخ یعنی حاصل کے معنی کائن ہے اور کائن کے معنی موجود بعد العدم ہوگا لہذا لفظ تصور کے معنی حصول کے ہیں چونکہ ملحوظ ہوتا ہے لہذا حدوث کی طرف اشارہ ہو جائے گا ۱۲

هو الحاضر عند المدرك هذا التعريف يشمل لجميع انحاء العلوم من الحضوري والحصولي وعلم الواجب والممكن وعلم الشئ بالكنه وغيره ولا بد من التخصيص بالحصولي والحادث نظرا الى تقسيمه الى البديهي والنظري والا يفوت الحصر الحاصل من التقسيم وما قيل من ان العلم الحصولي الحادث منقسم ومنحصر فيهما فثبت حكم الانحصار في مطلق العلم فيه

ترجمہ:- مطلق علم وہ حاضر ہونا مدرک کے نزدیک۔ علم کی یہ تعریف علوم کے جمیع اقسام کو شامل ہے حضوری۔ حصولی۔ علم واجب، ممکن، علم شئی بالکنہ، اور اس کے علاوہ کو اور ضروری ہے اس کی تخصیص حصولی حادث کے ساتھ نظر کرتے ہوئے اس کی تقسیم نظری و بدیہی کی جانب۔ ورنہ فوت ہو جائے گا وہ حصر جو تقسیم سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ جو کہا گیا ہے کہ علم حصولی حادث منقسم و منحصر ہے ان دونوں میں۔ پس ثابت ہو گیا انحصار کا حکم مطلق علم میں

تشریح:- ماتن نے علم کی تعریف کی الحاضر عند المدرک سے بظاہر یہ تعریف علم کی تمام اقسام کو شامل ہے، مثلاً علم حضوری۔ حصولی، علم واجب، علم ممکن اور علم شئی بالکنہ، وغیرہ، مگر اس میں حصولی حادث کی تخصیص اس لئے ضروری ہے کہ ماتن نے اسی علم جس کی تعریف الحاضر عند المدرک سے کی ہے۔ تقسیم کی ہے اول قسم بدیہی دوم نظری۔ یعنی علم یا بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا اس سے بظاہر علم کا حصر معلوم ہوتا ہے ان دو اقسام کی جانب۔ اور اگر حصول حادث کے ساتھ تخصیص نہ کی جائے تو حصر فوت ہو جائے گا۔

سید زاہد نے حاشیہ زاہدیہ میں لکھا ہے۔ کتاب التہذیب پر۔ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ علم حصولی حادث منقسم و منحصر ہے ان دونوں میں یعنی بدیہیہ و نظریہ میں نیز مطلق علم کا انحصار ثابت ہو گیا اور مقسم کو حصولی حادث کے ساتھ خاص کرنے کی حاجت نہ رہی اس پر ملاحسن نے اقول سے اعتراض کیا ہے۔

قولہ ہو الحاضر عند المدرک الخ ہو کی ضمیر مطلق علم کی طرف لوٹتی ہے اگر العلم التصور میں علم سے مراد عام ہو

ہے تو ظاہر ہے اور اگر خاص معنی مراد ہیں تو چونکہ عام خاص کے ضمن میں مذکور رہتا ہے لہٰذا مطلق علم کی طرف ضمیر لوٹ سکتی ہے تعریف لفظ حاضر اور مدرک بالکسر دونوں عام ہیں یعنی حاضر خواہ نفس معلوم ہو جیسے علم حضوری میں ہوتا ہے کہ عالم کے پاس بعینہ معلوم موجود ہوتا ہے خواہ معلوم غیر حاضر ہو جیسے علوم حصولی میں شئی کی صورت مدرک کے پاس حاضر ہوتی ہے اور صورت اور معلوم کے درمیان مغایرت اعتباری پائی جاتی ہے۔ اور مدرک سے بھی عام معنی مراد ہیں خواہ مدرک واجب تعالیٰ ہوں یا عقل ہو یا نفس ہو پس یہ تعریف علم کے تمام اقسام پر صادق آئے گی کما فصلہ الشارح ۱۲

قولہ عند المدرک الخ بجائے فی المدرک کے عند المدرک اس وجہ سے کہا کہ یہ تعریف جزئیات مادیہ کے علم پر صادق آجائے کیونکہ اگر فی المدرک کہتے تو چونکہ جزئیات مادیہ کا حصول مدرک میں نہیں ہوتا، بلکہ آلہ ادراک میں ہوتا ہے اس لئے یہ تعریف اس پر صادق نہ آتی علیٰ ہذا القیاس عند العقل کے بجائے عند المدرک اس وجہ سے کہا کہ اگر عند العقل کہتے تو عقل سے مراد جوہر مجرد عن المادہ ہو تو صرف عقول عشرہ کے علوم پر یہ تعریف صادق آتی واجب تعالیٰ اور انسان کے علوم پر یہ تعریف صادق نہ آتی تو تعریف جامع نہ ہوتی اور اگر عقل سے قوت عاقلہ مراد لیتے جو جسم کے ساتھ مقارن ہوتی ہے تو یہ تعریف صرف انسان کے علوم پر صادق آتی اور واجب تعالیٰ اور عقول عشرہ کے علوم اس تعریف سے خارج ہو جاتے تو مصنف نے عند المدرک کہدیا تو یہ تعریف جامع ہوگئی۔

قولہ والایفوت الخ کیونکہ مصنف نے علم کو تصور اور تصدیق میں منحصر کردیا ہے اور تصور اور تصدیق کو بدیہی اور نظری میں منحصر کیا ہے اگر مقسم مطلق علم ہو تو یہ انحصار باطل ہو جائے گا کیونکہ علم حضوری اور حصولی قدیم تقسیم سے خارج ہوں گے حالانکہ مقسم میں داخل ہیں ۱۲

قولہ وماقیل الخ میر زاہد نے شرح ملا جلال کے حاشیہ میں یہ کہدیا ہے کہ اگرچہ بداہت اور نظریت کی طرف انقسام وانحصار علم حصولی حادث کے احکام میں سے ہے مگر مقسم مطلق علم من حیث ہی ہی ہے کیونکہ علم حصولی حادث مطلق علم کے افراد میں سے ہے اور مطلق طبیعت میں اس کے افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں لہٰذا مقسم مطلق علم ہے شارح ملاحسن اس کو رد کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود حصر ہوتا ہے اور مطلق علم کے اقسام نظری اور بدیہی کے علاوہ یعنی علم حضوری اور علم حصولی قدیم پائے جاتے ہیں اور یہ انحصار کے منافی ہے لہٰذا مطلق علم کو مقسم قرار دینا صحیح نہیں ہے ۱۲

قولہ حکم الانحصار الخ یعنی چونکہ حصولی حادث مطلق علم کا فرد ہے اس لئے حصولی حادث کے انحصار کا حکم مطلق علم میں جاری ہوگا ۱۲

علی ما اقول ان وجود قسم من اقسام مطلق العلم اعنی الحضوری والقدیم ینافی الانحصار المقصود من التقسیم الضابط والسرفیہ ان مطلق الطبیعة محل للمتنافیین ولکن تنافی فی تلک المرتبة لوجود الجهات المتکثرة فمطلق العلم منحصر فی البدیهی والنظری بالنظر الی العلم الحصولی الحادث وغیر منحصر بالنظر الی الحضوری والقدیم والمقصود من الحصر ان لا یوجد قسم اٰخر من المقسم اصلا

ترجمہ:- پس اس میں جیسا کہ میں کہتا ہوں۔ مطلق علم کی اقسام میں سے کسی قسم کا باقی رہ جانا یعنی حضوری۔ قدیم ضابطہ کی تقسیم سے مقصود وہ انحصار کے منافی ہے اور راز اس میں یہ ہے کہ مطلق طبیعة متنافیین کا محل ہوتی ہے لیکن اس مرتبہ اس میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ مطلق طبیعة میں جہالت کثیرہ پائی جاتی ہیں۔ پس مطلق علم منحصر ہے بدیہی اور نظری میں نظر کرتے ہوئے علم حصولی حادث کی جانب۔ اور غیر منحصر ہے نظر کرتے ہوئے حضوری و قدیم کی جانب اور حصر سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مقسم کی کوئی جدید قسم الگ سے بالکل نہ پائی جائے۔

تشریح:- ضابطہ کی تقسیم یہ ہے کہ مقسم اپنی تمام اقسام پر مشتمل ہو اور کوئی قسم مقسم سے خارج نہ باقی ہو۔ مگر یہاں مطلق علم کی تقسیم بدیہی و نظری کی طرف کرنے سے دوسری اقسام یعنی مطلق علم کی ایک قسم علم حضوری دوسری علم قدیم اور تیسری قسم حصولی حادث ہے۔ یہاں تیسری قسم تو منحصر ہے مگر دوسری دونوں قسمیں باقی رہ گئیں اس لئے تقسیم ضابطہ کے خلاف ہے۔

اعتراض۔ مطلق علم امر واحد ہے مگر اس پر دو متضاد حکم صادق آتے ہیں حصولی حادث کے لحاظ سے مطلق علم منحصر ہے۔ اور حضوری قدیم کے لحاظ سے منحصر نہیں لہذا انحصار و عدم انحصار کے دو متضاد حکم صادق آئے۔

الجواب السرفیہ سے ملاحسن نے اس اعتراض کا جواب دیا مطلق علم مبہم ہے اس لئے مختلف جہات پائی جاتی ہیں ہر جہت کے لحاظ سے مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں لولا الاعتبار لبطلت الحکمہ امر واحد مبہم پر مختلف جہات سے مختلف احکام ثابت ہو سکتے ہیں اسی کو ملاحسن نے کہا مطلق طبیعة دو متنافی امور کا محل بن سکتی ہے مگر اس مرتبہ میں کوئی منافات نہیں ہے پس مطلق علم منحصر ہے بدیہی و نظری میں علم حصولی حادث کی جانب نظر کرتے ہوئے۔ اور غیر منحصر ہے حضوری و قدیم کو مد نظر رکھتے ہوئے اور تقسیم سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ مقسم کے علاوہ کوئی دوسری قسم الگ سے نہ پائی جائے۔

قولہ السرفیہ الخ یہاں سے ایک اعتراض کا دفعیہ مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ مطلق علم امر

واحد ہے اور اس پر دو حکم متضاد صادق آتے ہیں کیونکہ حصولی حادث کے اعتبار سے منحصر ہے اور حضوری اور قدیم کے اعتبار سے منحصر نہیں ہے تو انحصار اور عدم انحصار کا ایک شئی پر جمع ہونا لازم آیا یہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق علم میں مبہم ہونے کی وجہ سے مختلف جہتیں پائی جاتی ہیں اور انہیں مختلف جہتوں کیوجہ سے مختلف احکام صادق آتے ہیں اور نقیضین اگر مختلف جہات سے جمع نہ ہوں تو یہ اجتماع نقیضین محال نہیں ہوتا ۱۲

قولہ لوجود الجہات الخ یعنی طبیعت چونکہ مبہم ہوتی ہے اس لئے مختلف جہات کو قبول کرتی ہے اور مختلف جہات کی وجہ سے اس پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں اور یہ اجتماع متنافیین محال نہیں ہے جیسے حیوان جنس ہونے کی وجہ سے مبہم ہے وہ حیوان صاہل ہونے کیوجہ سے فرس ہے اور ناطق ہونے کے اعتبار سے انسان ہے تو انسان اور فرس دونوں حیوان پر جمع ہوگئے مگر چونکہ دو جہت سے ہیں لہذا اس میں کوئی منافات نہیں ہے ۱۲

قولہ المقصود الخ یعنی اگر مطلق علم کو مقسم قرار دیا جائے اور تقسیم حاصر ہو تو جن اقسام میں حصر کیا جائے ان کے علاوہ اقسام نہ ہونے چاہیئے۔ اور یہاں چونکہ دوسرے اقسام یعنی علم حضوری اور حصولی قدیم ہیں لہذا یہ حصر مقصود کے منافی ہے۔

ثم قال ذلك القائل فی موضع اٰخر ان المقسم هو الطبيعة المطلقة دون مطلق الطبيعة فمع انه مناف لقوله فی هذا المقام يرد ان المقسم بالحقيقة هی الطبيعة من حيث هی هی ويعبر عنها بمطلق الشئ لا الشئ المطلق اعنی الطبيعة من حيث العموم اذا التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الی امر واحد لتحصيل اقسام متباينة والامر الواحد هو المقسم وهو لايكون حينئذ اعنی وقت الانضمام طبيعة عامة فان الانضمام والتقيد ينافی العموم بل الانضمام الی الطبيعة من حيث هی الباقية مع الانضمام وهذا ظاهر لمن له حدس صائب الاترى انا اذا قسمنا الحيوان الی الانسان والفرس فانما نقسم ما نفهم من لفظه ونعتبر معه امرا اٰخر ولانفهم منه الا الطبيعة من حيث هی هی قائل فانه عين التحقيق يقنع عليه المناظر دون المجادل

ترجمہ: پھر اسی قائل نے دوسرے مقام میں کہا۔ کہ مقسم طبیعۃ مطلقہ ہے نہ کہ مطلق طبیعۃ پس باوجودیکہ یہ قول منافی ہے اس کے یہاں کے اس قول کے اعتراض وارد ہوتا ہے

کہ مقسم درحقیقت طبیعۃ من حیث ہی ہی کا نام ہے۔ جس کو مطلق شئی سے تعبیر کیا جاتا ہے نہ کہ شئی مطلق سے یعنی طبیعت من حیث ہی العموم سے۔ اس لئے کہ تقسیم امر واحد کی جانب مختلف قیود کے ضم کرنے کا نام ہے۔ تاکہ مختلف (اور متبائن) اقسام حاصل ہو جائیں۔ اور امر واحد د مقسم ہے۔ اور وہ اس وقت یعنی انضمام کے وقت طبیعۃ عامہ نہ رہے گا۔ اس لئے کہ انضمام اور تقیید عموم کے منافی ہے بلکہ طبیعۃ من حیث ہی ہی انضمام کے وقت باقی رہتی ہے اور یہ حقیقت ہر اس شخص کے سامنے ظاہر ہے جس کو ادنیٰ درجہ صحیح تجربہ ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب ہم الحیوان کو الانسان اور الفرس کی جانب تقسیم کرتے ہیں تو ہم لفظ حیوان سے جو حقیقۃ سمجھتے اسی کو تقسیم کرتے ہیں اور اس کے ساتھ دوسرے کسی امر کا اعتبار نہیں کرتے۔ اور نہیں سمجھتے اس سے (لفظ حیوان سے) لیکن طبیعت من حیث ہی ہی کو۔ پس سمجھ تو عین تحقیق یہی ہے جس پر مناظر یقین کرے گا مگر جھگڑالو یقین نہ کرے گا۔

تشریح:- پھر انہیں صاحب نے یعنی سید میر زاہد نے شرح مواقف کے حاشیہ میں یہ کہا ہے کہ مقسم طبیعۃ مطلقہ ہے۔ مطلق طبیعۃ نہیں۔ دونوں کا فرق یہ ہے کہ مطلق طبیعۃ نام ہے نفس طبیعت کا عوارض سے قطع نظر کرتے ہوئے حتی کہ اطلاق کی قید سے بھی قطع نظر کرتے ہوئے۔ اور نفس طبیعت افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے اور کسی فرد کے نہ پائے جانے سے منتفی ہو جاتی ہے اور اس پر افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

اور طبیعۃ مطلقہ نام اس طبیعت کا ہے جس پر عموم اطلاق کی قید کا لحاظ کیا گیا ہو۔ طبیعۃ مطلقہ خارج میں پائی جاتی۔ نہ اس پر افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں فع انہ۔ تو باوجودیکہ سید زاہد کا مذکورہ قول اس قول کے منافی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقسم تو درحقیقت طبیعت من حیث ہی ہی ہوتا ہے جس کو مطلق شئی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ نہ کہ الشئی المطلق سے یعنی وہ طبیعت جس میں عموم و اطلاق کی قید لگی ہو اس وجہ سے کہ تقسیم نام ہے کسی امر واحد کی جانب مختلف اور متبائن قیود کا ضم کرنا تاکہ ان قیود سے مختلف اقسام برآمد ہو جائیں۔ اور انضمام قیود کے وقت طبیعۃ ہی نہیں رہتی کیونکہ انضمام وتقیید عموم کے منافی ہیں بلکہ انضمام طبیعت من حیث ہی ہی کی جانب ہوتا ہے وہ انضمام قیود کے وقت باقی رہتی ہے مثلاً حیوان کی تقسیم انسان فرس کی جانب کرتے وقت ناطق و صاہل کی قیود کا انضمام کیا جاتا ہے اور حیوان ناطق حیوان صاہل اقسام حاصل ہوتی ہیں اور حیوان قیود کے انضمام کے وقت بھی موجود ہے فافہم

قولہ ثم ذالک القائل الخ یہاں سے میر زاہد پر دوسرا رد کرتے ہیں کہ میر زاہد نے ملا جلال کے حاشیہ میں مطلق طبیعت کو مقسم کہا اور شرح مواقف کے حاشیہ میں اس کے خلاف یہ کہا کہ مقسم

طبیعت مطلقہ ہے مطلق طبیعت نہیں ہے تو پہلے قول کے خلاف بھی ہے اور باطل سے خلاف ہونا تو ظاہر ہے اور باطل اس وجہ سے ہے کہ تقسیم کے معنی شئی واحد میں مختلف قیود منضم کر کے مختلف اقسام حاصل کرنا ہے اور چونکہ طبیعت مطلقہ عموم کا درجہ ہے اس میں قیود کا منضم کرنا اس کے عموم کے منافی ہے ۱۲

قولہ الطبیعۃ المطلقۃ الخ مطلق طبیعت اور طبیعت مطلقہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ مطلق طبیعت نفس ماہیت کو کہتے ہیں جس میں کوئی قید نہیں ہوتی یہاں تک کہ اطلاق کی قید بھی نہیں ہوتی اور خارج میں ایک فرد کے موجود ہونے سے موجود ہوتی ہے اور ایک فرد کے معدوم ہونے سے معدوم ہوتی ہے اور اس میں افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں اور طبیعت مطلقہ اس ماہیت کو کہتے ہیں جس میں اطلاق اور عموم ملحوظ ہو اور وہ خارج میں موجود نہیں ہوتی اور نہ اس میں افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں ۱۲

قولہ انہ مناف الخ میرزاہد کے دونوں قول میں تطبیق ہوسکتی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ان کے نزدیک مقسم بالذات طبیعت مطلقہ ہے جس کو انہوں نے شرح مواقف کے حاشیہ میں بیان کیا ہے اور ملا جلال کے حاشیہ میں مطلق طبیعت کو مقسم اس وجہ سے کہا کہ طبیعت مطلقہ مطلق طبیعت کا ایک فرد ہے اور مطلق طبیعت میں افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں اس وجہ سے مطلق طبیعت کو مقسم کہدیا لہذا دونوں قول میں کوئی منافات نہیں ہے ۱۲

قولہ فی ہذا المقام الخ ہذا المقام سے ملا جلال کے حاشیہ کی طرف اشارہ ہے جس میں مطلق طبیعت کو مقسم قرار دیا ہے ۱۲

قولہ یرد الخ شارح کا ایراد اس طرح دفع ہوسکتا ہے کہ مقسم تو طبیعت مطلقہ کو کہا جائے کیونکہ وہ کلی ہے اور اقسام اس کے افراد ہیں مگر انضمام قیود کے وقت اطلاق وعموم کی قید سے اس کو خالی کر دیا جائے ۱۲

قولہ اذ التقسیم الخ یہ شئی مطلق کے مقسم نہ ہونے کی دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ تقسیم کی حقیقت ضم قیود ہے اور شئی مطلق مقید بالعموم ہوتی ہے تو اگر شئی مطلق کو مقسم قرار دیا جا(ئے) تو عموم وخصوص کا اجتماع لازم آئے گا لہذا شئی مطلق مقسم نہیں ہوسکتی ۱۲

قولہ من لفظ الخ یعنی حیوان کے لفظ سے جو مفہوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ لفظ حیوان سے حیوان کی نفس طبیعت مفہوم ہوتی ہے لہذا اسی کی تقسیم ہوتی ہے ۱۲

قولہ المناظر الخ مناظر اس کو کہتے ہیں جو تحقیق حق کے لئے مخاصمت کرے ۱۲

قولہ المجادل الخ مجادل اس کو کہتے ہیں جو محض الزام کے لئے مخاصمت کرتا ہے مجادل یہ کہہ سکتا ہے کہ مقسم اور منضم الیہ میں اعتباری تغایر ہے یعنی منضم الیہ طبیعت ہی ہے اور مقسم

طبیعت من حیث العموم ہے مگر تقسیم کی تعریف سے مقسم اور منقسم الیہ میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا ۱۲

والحق انہ من اجلی البدیہات کالنور والسرور نعم تنقیح حقیقتہ عسیر اختلفوا فی العلم فقیل انہ بدیہی وقیل نظری ممکن الکسب او متعسرۃ **اقول** هذا النزاع فی غیر موضعہ فان العلم اما یراد بہ المعنی المصدری الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بدانستن او نفس مفہوم ما ذکرہ المصنف من الحاضر عند المدرک بای معنی اخذتہ بدیہی اولی یعلمہ البلہ والصبیان لا یناسب ان یکون محلا لاختلافهم بالبداهۃ والنظریۃ

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ وہ (علم) اجلی البدیہات میں سے ہے۔ جیسے نور اور سرور ہاں اسکی حقیقت کی تنقیح مشکل و دشوار ہے اہل منطق نے علم میں اختلاف کیا ہے۔ بس کہا گیا ہے کہ وہ بدیہی ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ نظری ہے جسکا حاصل کرنا ممکن ہے یا حاصل کرنا دشوار ہے میں کہتا ہوں یہ نزاع (اختلاف بے موقع ہے اس لئے کہ علم اس سے مراد معنی مصدری ہیں۔ جس کو فارسی میں دانستن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یا وہ مفہوم ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یعنی حاضر عند المدرک جو معنی بھی آپ اختیار کریں بدیہی اولی ہیں بے وقوف آدمی اور بچے بھی اس کو جانتے ہیں مناسب نہیں کہ اہل منطق کے بداہت و نظریت کے اختلاف کا محل ہو۔

تشریح:- صحیح یہ ہے کہ علم (بالمعنی المصدری) بدیہی ہے جیسے نور، اور سرور بدیہی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب علم بدیہی ہے تو پھر اس میں علماء نے اختلاف کیوں کیا ہے تو ماتن نے کہا۔ مگر اسکی حقیقت کی تنقیح و توضیح و تعین کے مراد میں اختلافات ہیں۔

اسی لئے ملاحسن نے کلام کی ابتداء ہی سے کی اور کہا کہ علم میں اختلاف ہے۔ بعض بدیہی کہا، بعض نے نظری کہا پھر نظری ہے تو کسب کرنا ممکن ہے یا اس کا حاصل کرنا دشوار ہے۔ بہر حال مختلف اقوال ہیں **اقول هذا النزاع** ملاحسن نے کہا یہ نزاع بے موقع ہے۔ کیونکہ علم سے مراد اگر معنی مصدری ہیں۔ جس کو فارسی میں دانستن سے تعبیر کیا جاتا ہے یا وہ مفہوم جس کو ماتن نے الحاضر عند المدرک کہا ہے دونوں میں سے جو معنی بھی آپ اختیار کریں علم بدیہی ہے جسکو ایک ناداں اور نو عمر بچہ بھی جانتا ہے اور اتنی آسان چیز اہل عقل کے نزدیک محل نزاع ہو کہ کوئی بدیہی کہے اور کوئی نظری سے سمجھ بالاتر ہے۔

قولہ والحق الخ علم کی بداہت اور نظریت میں اختلاف ہے ماتن فیصلہ کرتے ہیں محل نزاع کی مختصر تقریر یہ ہے کہ یہ نزاع اگرچہ علم کی حقیقت متعین ہونے پر موقوف نہیں ہے اگر علم صورت حاصل

فی الذہن کو کہا جائے تو یہ نزاع متصور نہیں ہوگا کیونکہ صورت حاصلہ اور ذی صورت میں اتحاد
بالذات ہوتا ہے تو ذی صورت چونکہ مختلف ہیں بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں۔ تو کوئی مطلقا
بداہت اور نظریت کا حکم نہیں لگا سکتا علیٰ ہذا القیاس چونکہ علم حضوری میں عین معلوم ہوتا ہے اس میں
بھی یہ اختلاف متصور نہیں ہو سکتا باری تعالیٰ کا علم جن لوگوں کے نزدیک عین واجب تعالیٰ ہے
اس میں بھی بداہت اور نظریت کا اختلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات بداہت اور
نظریت سے منزہ ہے البتہ محل نزاع ممکنات کی صفت علم ہے جس کا تعلق اپنی ذات و صفات کے علاوہ
دوسری اشیاء کے ساتھ ہے اور متکلمین کے نزدیک جس طرح ممکنات کا علم ایک صفت بسیط ہے
زائد علی الذات اور ذات ممکن کے ساتھ قائم ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا علم بھی صفت بسیط ہے جو
باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اسی صفت بسیط میں نزاع ہے کہ علم بدیہی ہے یا نظری امام
رازی کے نزدیک بدیہی ہے اور اسی کو مصنف محب اللہ بہاری نے اختیار کیا ہے اور دوسرے
لوگوں نے نظری کہا ہے جن لوگوں نے نظری کہا ہے ان میں بھی اختلاف ہے کہ نظری ممکن الکسب ہے
یا نظری متعسر الکسب ہے ثانی کے قائل امام غزالی ہیں اور اول کے قائل بعض متکلمین ہیں ۱۲

قولہ نعم تنقیح الخ یہاں ایک اشکال کا دفعیہ مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ جب علم اجلی البدیہیات
میں سے ہے تو اس کے بارے میں علماء کا اختلاف کیوں ہے کہ علم صورت حاصلہ ہے یا حصول صورت
ہے یا اضافت ہے یا صفت ذات اضافت ہے تو مصنف اس کا جواب دیتے ہیں کہ علم کا تصور
تو بدیہی ہے مگر یہ تنقیح کہ علم کس مقولہ سے ہے دشوار ہے اسی بنا پر اختلاف ہو گیا یا مصنف محاکمہ فرماتے
ہیں کہ علم سے مراد اگر معنی مصدری ہے تو وہ اجل بدیہات سے ہے اور اگر علم سے اس کا مصداق مراد
ہے یا منشاء انتزاع مراد ہے تو اس کی حقیقت کی کنہ کا ادراک دشوار ہوتا ہے ۱۲

قولہ فقیل انہ بدیہی الخ یہی امام رازی کا مسلک ہے بداہت علم کی ایک دلیل یہ بیان کی جاتی ہے
کہ علم کے علاوہ دوسری اشیاء کے علم کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے تو اگر علم نظری ہو تو اس کا ادراک
غیر پر موقوف ہوگا تو دور لازم آئے گا اور دور محال ہے لہذا علم بدیہی ہے اس دلیل پر اعتراض کیا
گیا ہے کہ غیر کا ادراک علم خاص پر موقوف ہے تو اگر مطلق علم نظری ہو اور غیر پر موقوف ہو تو موقوف
اور موقوف الیہ میں مغایرت ہوگی تو دور لازم نہیں آئے گا اور بداہت پر دوسری دلیل یہ بیان کی
گئی ہے کہ علم چونکہ صفت ہے لہذا علم کا علم حضوری ہوگا اور علم حضوری نظریت کے ساتھ متصف نہیں
ہوتا لہذا بدیہی ہوگا اس دلیل پر دو اعتراض ہیں اول یہ ہے کہ علم حضوری جس طرح نظری نہیں ہوتا
بدیہی بھی نہیں ہوتا تو نظری کی نفی سے بداہت ثابت نہیں ہوگی ثانیا یہ اعتراض ہے کہ علم خاص کا علم
حضوری ہے اور نزاع علم مطلق میں ہے اور مطلق علم کا علم حصولی ہوتا ہے اور علم حصولی نظریت کے

ساتھ متصف نہیں ہوسکتا ہے ۱۲

قولہ دقیل نظری الخ یہ اکثر کا مسلک ہے علم کے نظری ہونے کی یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ علم مقولہ کیف سے ہے اور مقولہ کیف اجناس عامہ میں سے ہے تو علم ایک جنس کے تحت داخل ہوا اور جو شئی جنس کے تحت داخل ہوگی اس کے لئے فصل ضروری ہے تو علم کے لئے جنس وفصل سے مرکب حد ثابت ہوگئی اور حد نظریات کے لئے ہوتی ہے لہذا علم نظری ہے اس دلیل پر تین طریقے سے اعتراض ہیں اول یہ کہ علم خاص مقولہ کیف سے ہے اور گفتگو علم مطلق میں ہے لہذا اس دلیل سے مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا۔ ثانی یہ کہ علم امر بسیط ہے اس لئے کہ جز نہیں ہے اور مقولہ کیف اس کے لئے جنس ہوکر اس پر صادق نہیں ہے بلکہ کیف کا صدق ایسا ہی جیسے لوازم کا صدق ہوتا ہے جیسے جوہر فصول پر صادق آتا ہے حالانکہ بسیط ہیں ثالث یہ ہے کہ حد کا نظریات کے لئے مخصوص ہونا ممنوع ہے جس طرح بدیہی کے لئے تنبیہ بصورت دلیل بیان کی جاتی ہے اسی طرح ممکن ہے بدیہی کے لئے معرف بصورت حد کا پایا جانا نظریت کی دلیل نہیں ہے ۱۲

قولہ او متعسرۃ الخ یعنی علم ایسا نظری ہے جس کا کسب کرنا دشوار ہے یہ امام غزالی کا مذہب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اشیاء محسوسہ کی تحدید جنس وفصل سے دشوار ہے کیونکہ جنس و عرض عام میں مشابہت کیوجہ سے امتیاز نہیں ہوسکتا اور فصل و خاصہ میں مشابہت کیوجہ سے امتیاز نہیں ہوسکتا تو جب محسوسات میں جنس وفصل کا معلوم کرنا دشوار ہے تو علم کے لئے جو غیر محسوس ہے جنس وفصل معلوم کرکے حد مرکب کرنا کیونکر ممکن ہوگا ۱۲

قولہ فی غیر موضعہ الخ یعنی شارح کے نزدیک یہ اختلاف کسی حال میں متصور نہیں ہے شروع بحث میں حاشیہ میں واضح کر دیا گیا ہے کہ ان لوگوں کے قول کے اعتبار سے یہ نزاع متصور نہیں ہے جو لوگ قائل ہیں کہ علم حقیقت واحد نہیں بلکہ واجب تعالیٰ کا علم صورت حاصلہ ہے اور علم حضوری میں علم عین معلوم ہوتا ہے تو اس بنا پر محل نزاع متعین نہیں ہے مگر وہ لوگ جو قائل ہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم کے علاوہ علم کی حقیقت واحدہ بسیطہ مشترکہ ہے یا متکلمین جو واجب تعالیٰ اور ممکنات دونوں کے علم کے حقیقت واحدہ بسیطہ ہونے کے قائل ہیں ان کے قول کے اعتبار سے محل نزاع متعین ہے لہذا اختلاف ہوسکتا ہے ۱۲

قولہ فان العلم الخ شارح کی اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جس علم کے بداہت اور نظریت میں اختلاف ہے اس علم سے اگر علم مصدری بمعنی دانستن مراد ہو یا حاضر عند المدرک کا نفس مفہوم مراد ہو تو یہ دونوں بدیہی اولی ہیں اس کا علم کم عقلوں اور بچوں کو بھی ہے اس میں اختلاف کیونکر متصور ہوگا اور ان دونوں مفہوموں کا مصداق مراد ہے تو چونکہ وہ شئی واحد معین نہیں ہے اس وجہ سے

اس میں بھی نزاع متصور نہیں کیونکہ علم واجب تعالیٰ میں وہ باری تعالیٰ کی ذات ہے اس کو کون بدیہی کہہ سکتا ہے؟ اور ممکن کے علم میں مصداق ممکن کی ذات یا صورت حاصلہ ہے تو بعض صور بدیہی ہیں اور بعض صور نظری ہیں تو بداہت اور نظریت کا حکم مطلقاً کیسے لگایا جاسکتا ہے نیز ممکن کے علم میں مصداق ممکن کی ذات یا صورت حاصلہ ہے تو بعض صور بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں تو بداہت اور نظریت کا حکم مطلقاً کیسے لگایا جاسکتا ہے نیز ممکن کے علم کو کوئی مقولہ انفعال سے کہتا ہے کوئی اضافت سے کہتا ہے تو جب تک محل نزاع متعین نہیں ہوگا اس وقت تک اختلاف بھی متصور نہیں ہوسکتا یہ شارح کا تخیل ہے محل نزاع متعین ہوچکا ہے ۱۲

قولہ اونفس مفہوم الخ یہ المعنی مصدری پر عطف ہے ۱۲

واما ان یکون مرادھم مصداق ھذین المفھومین فھو غیر متعین بعد ففی الواجب نفس حقیقتہ کیف یذھب احد الی انہ بدیھی وفی الممکن فی الحضوری نفس ذاتہ کیف یحکم ببداھتہ فی الحصولی الصورۃ الحاصلۃ قد تکون بدیھیا وقد تکون نظریا کیف یحکم علیھا بالبداھۃ مطلقا او بالنظریۃ کذلک ثم فی الممکن قد قیل فی العلم بغیر ذاتہ وصفاتہ انہ من مقولۃ الانفعال اعنی قبول النفس للصورۃ اذھو منشاء الانکشاف عند البعض وقیل انہ من مقولۃ الاضافۃ اعنی نسبۃ التعلق بین العالم والمعلوم فما دام لم یتعین مورد النزاع لا یلیق النزاع بشان العقلاء

ترجمہ: یا ان کی مراد ان دونوں مفہوموں کا مصداق ہوگی۔ تو یہ اب تک متعین نہیں ہے پس علم واجب تعالیٰ عین ذات ہے کیسے کہے گا کوئی کہ وہ بدیہی ہے۔ اور علم ممکن میں اس کی ذات ہی معلوم ہے اس کی بداہت کا حکم کیسے دیا جائے گا اور ممکن کے علم حصولی میں علم صورۃ حاصلہ کا نام ہے کبھی بدیہی ہوتی ہے اور کبھی نظری ہوتی ہے۔ مطلقاً بدیہی یا مطلقاً نظری ہونے کا حکم کیونکر لگایا جاسکتا ہے۔ پھر علم ممکن میں کہا گیا ہے کہ اس کی ذات وصفات کے علاوہ دوسرے علوم مقولہ انفعال میں سے ہیں یعنی نفس کا اس صورۃ کو قبول کرنے کا۔ کیونکہ بعض کے نزدیک وہی منشاء انکشاف ہے اور بعض نے کہا کہ وہ مقولہ اضافۃ میں سے ہے۔ یعنی عالم ومعلوم کے درمیان نسبت وتعلق کا نام۔ پس جب تک مقام نزاع متعین نہ ہوجائے۔ نزاع اہل عقل کی شان کے خلاف ہے۔

تشریح:- یا اہل منطق کی مراد دونوں مفہوموں کا مصداق ہوگی۔ یعنی علم بمعنی مصدری۔ اور الحاضر عند المدرک کے مفہوم کا مصداق مراد ہوگی۔ تو یہ اب تک متعین نہیں ہو سکا ہے۔ تاکہ اس پر اختلاف کی بنیاد رکھی جا سکے۔ پس واجب تعالیٰ کے علم کا مصداق خواہ اپنی ذات کا علم ہو یا غیر کا تو اس کا مصداق ذات باری ہے۔ اور ممکن کے علم دو ہیں۔ اول علم حضوری جس میں معلوم ممکن کی ذات ہے۔ آیا وہ مجرد عن المادۃ ہے یا نہیں اور آیا بسیط ہے یا نہیں تو اس کو بدیہی کیونکر کہا جا سکتا ہے اسی طرح ممکن کے علم حصولی کا مسئلہ ہے کہ صورۃ حاصلہ کبھی بدیہی ہوتی ہے اور کبھی نظری ہوتی ہے۔ تو مطلقاً بداہت یا مطلقاً نظری ہونے کا حکم کیسے دیا جا سکتا ہے۔ پھر علم ممکن کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ وہ مقولہ اضافہ میں سے ہے یعنی عالم و معلوم کے درمیان نسبت کا نام علم ہے۔ ملا حسن نے متکلمین کے مذہب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ علم کے متعلق متکلمین کہتے ہیں۔ کہ علم صفت بسیط ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ جب اس صفت کا تعلق معلومات کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو معلومات اس کو منکشف ہو جاتے ہیں۔

اور بعض نے کہا کہ علم مقولہ انفعال میں سے ہے یعنی نفس کا اس صورۃ کو قبول کر لینا کیونکہ قبول نفس ہی بعض کے نزدیک منشاء انکشاف ہے لہذا جب تک مورد نزاع متعین نہ ہو جائے اختلاف کرنا عقلاء کی شان کے لائق نہیں ہے۔

قولہ بذین المفہومین الخ یعنی علم بمعنی مصدری اور حاضر عند المدرک ان دونوں مفہوموں کا مصداق یعنی ما صدق متعین نہیں ہے اس میں شدید اختلاف ہے ۱۲

قولہ ففی الواجب الخ یعنی واجب تعالیٰ کے علم کا مصداق خواہ اپنی ذات کا علم ہو یا غیر کا علم ہو باری تعالیٰ کی ذات ہے اور وہ بداہت اور نظریت سے پاک ہے ۱۲

قولہ وقد تکون بدیہیا الخ چونکہ معلومات میں بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری تو ان کی صورتیں بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں تو ایک ہی حکم بداہت اور نظریت کا تمام صورتوں پر لگایا جا سکتا ہے ۱۲ **قولہ** کذلک الخ یعنی مطلقاً **قولہ** وقیل انہ الخ یہ جمہور متکلمین کا قول ہے چونکہ متکلمین وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک علم میں حصول نہیں ہوتا اس وجہ سے متکلمین کے نزدیک علم نہ حصول صورت کا نام ہے اور نہ صورت حاصلہ کا نام ہے اور نہ قبول نفس للصورۃ الحاصلۃ کا نام ہے بلکہ متکلمین اس امر کے قائل ہیں کہ ایک صفت بسیط نفس کے ساتھ قائم ہے جب معلوم کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے تو معلوم منکشف ہو جاتے ہیں لہذا جمہور متکلمین اسی تعلق اور اضافت کو علم کہتے ہیں اور محققین متکلمین اس صفت بسیط ذات اضافت کو علم کہتے ہیں ۱۲

ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين المذكورين وهما من البديهيات الاولية كما عرفت فهذا النزاع لفظيا فمن قال ببداهته ذهب الى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرك ومن قال بنظريته ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين هذا كلام على المنازعين واما المصنف فهو انه لا يفهم ماذا اراد بمرجع الضمير في قوله انه اجلى البديهيات امانفس مفهوم العلم بالمعنى المصدري او نفس مفهوم الحاضر عند المدرك فكلامه حق لكن قوله نعم تنقيح حقيقته عسير لا يلائم فان المعاني الانتزاعية حقيقتها ما يحصل في الاذهان دون غيره كما تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا

ترجمہ مذکورہ بالا مصداقوں میں سے کوئی مشترک چیز محل نزاع ہو تو یہ ممکن نہیں ہے۔ مگر مذکورہ مفہوموں میں۔ اور وہ بدیہی اولی ہیں جیسا کہ تم نے پہچان لیا ہے لہذا یہ نزاع اول مرحلہ میں باطل ہے اور ممکن ہے کہ نزاع لفظی مان لیا جائے پس جس نے علم کے بدیہی ہونے کا قول کیا ہے۔ وہ مصدری معنی اور الحاضر عند المدرک کے مفہوم کی جانب گیا ہے اور جس نے اس کے نظری ہونے کا قول کیا ہے وہ اسکی حقیقت کی جانب گیا ہے اور مخفی بلکہ عقلاء کی شان سے بعید ہے ملاحسن کی یہ گفتگو نزاع کرنیوالوں کے بارہ میں۔ رہا مصنف صاحب سلم پر (تنقید) تو وہ یہ ہے کہ مصنف نے اپنے قول انہ من اجلی البدیہیات میں؟ ضمیر سے کیا مراد لیا ہے یعنی اس کے مرجع سے کیا مراد لیا ہے علم بالمعنی المصدری کا مفہوم (یعنی دانستن) یا الحاضر عند المدرک کا مفہوم اگر ایسا ہے تو اس کا کلام صحیح ہے لیکن پھر مصنف کا قول نعم تنقیح حقیقتہ عسیر اجدا اس کے مناسب نہیں ہے کیونکہ معانی انتزاعیہ کی حقیقت صرف یہ ہے کہ جو ذہن میں حاصل ہوں نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے معنی جیسا کہ ان کے یہاں یہ طے شدہ ہے اور اگر مصنف نے ان کے مصداق کا ارادہ کیا ہے۔ تو وہ اب تک متعین نہیں ہوسکا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- ولا یتصور الاشتراک اس جگہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ علم کے مصداق ہیں جو مختلف اقوال ذکر کئے گئے ہیں ممکن ہے ان میں کوئی مصداق ایسا ہو جو ان سب میں مشترک ہو وہ علم کے مصدری معنی ہیں۔ یا الحاضر عند المدرک ہے۔ ملاحسن نے اس قول ولا یتصور الاشتراک سے اسی سوال کا جواب دیا ہے یہ دونوں معنی چونکہ بدیہی اولی ہیں اس لئے یہ دونوں مفہوم محل نزاع نہیں بن سکتے۔

ویمکن ان یکون النزاع لفظیا سے ملاحسن نے کہا ممکن ہے یہ نزاع لفظی ہو۔ لہذا جس نے علم کو بدیہی کہا ہے اس نے علم مصدری معنی یا الحاضر عند المدرک کا مفہوم مراد لیا ہے۔ اور جس نے اس کو

نظری کہا ہے۔ وہ انکے مصداق کی طرف گیا ہے ملاحسن نے نزاع لفظی کا انکار کیا اور یہ کہا کہ یہ اہل عقل کی شان سے بہت بعید ہے کہ ان کو نزاع لفظی مانا جائے ۔ واما علی المصنف ملاحسن نے اس عبارت سے مصنف کتاب صاحب سلم پر رد کیا ہے۔ کہ اس کے کلام انہ من اجلی البدیہیات میں ۂ ضمیر کا مرجع کیا ہے اگر معنی مصدری یا مفہوم الحاضر عند المدرک ہے تو درست ہے کہ علم اجلی البدیہیات میں سے ہے۔ مگر مصنف کا جملہ ثم بتنقیح حقیقتہ عسیر اجداً اس کے منافی ہے اور عسیر جداً کہنا غلط ہے کیونکہ یہ دونوں ایسے مفہوم ہیں جن کو ذہن میں انتزاع کر لیا گیا ہو۔ اور امر انتزاعی انتزاع کرنے والے کے ذہن میں حاصل ہوتا ہے لہذا عسیر کا حکم صحیح نہیں۔ اور اگر ہ ضمیر کا مرجع ان دونوں مفہوموں کا مصداق ہو تو پھر اجلی البدیہیات کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ مصداق ابھی متعین نہیں ہوا۔ اجلی البدیہیات کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

قولہ لایبعد الخ یہاں سے ایک دخل مقدر کو دفع کرتے ہیں دخل کی تقریر یہ ہے کہ مصداق کے متعلق جو مختلف اقوال ہیں ممکن ہے کہ یہ مصادیق مختلفہ کسی ایک امر میں مشترک ہو سکتے ہیں تو وہ علم بالمعنی مصدری ہو گا یا حاضر عند المدرک کا مفہوم ہو گا تیسری کوئی چیز نہیں ہو سکتی اور یہ دونوں مفہوم چونکہ بدیہی اولی ہیں اس لئے یہ محل نزاع نہیں ہو سکتے ۱۲

قولہ النزاع لفظیا الخ نزاع لفظی اس کو کہتے ہیں کہ کسی لفظ ذو معنیین کی طرف دو جماعت متوجہ ہو کر ایک جماعت ایک معنی کے اعتبار سے اس پر حکم لگاتی ہے اور دوسری جماعت دوسرے معنی کے اعتبار سے پہلے حکم کے خلاف دوسرا حکم لگائے یہ نزاع لفظی ہے جو صورت نزاع ہے حقیقت نزاع نہیں ہے شارح علم میں بداہت اور نظریت کے اختلاف کو نزاع لفظی قرار دیتے ہیں اس خیال سے کہ جو لوگ علم پر بداہت کا حکم لگاتے ہیں وہ معنی مصدری کے اعتبار سے اور جو لوگ نظریت کا حکم لگاتے ہیں مصداق کے اعتبار سے لہذا لفظ علم پر اختلاف ہوا و معنی کے اعتبار سے یہی نزاع عقلی ہے لیکن چونکہ اس میں محصلین کا اختلاف ہے اور نزاع لفظی محصلین کے شان کے خلاف ہے لہذا شارح کو سکوت کرنا چاہیئے۔ نیز حواشی سابقہ میں گذر چکا ہے کہ یہ نزاع معنی مصدری میں نہیں ہے بلکہ محل نزاع ممکنات کا وہ علم ہے جو امور غائبہ کے ساتھ متعلق ہے اور وہ حقیقت واحدہ ہے اس کے متعلق بداہت اور نظریت میں اختلاف ہے تو یہ اختلاف محصلین کے شان کے خلاف نہیں ہے ۱۲

قولہ لایخفی الخ قد سبق ہذا النزاع لفظیا فلیس بعید عن شان المحصلین ۱۲

قولہ علی المصنف الخ مطلقاً نزاع کرنے والوں پر اعتراض کرنے کے بعد مصنف پر رد کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے کلام انہ من اجلی البدیہیات میں ضمیر کا مرجع اگر علم معنی مصدری ہے یا حاضر عند المدرک کا مفہوم ہے تو اس پر اجلی البدیہیات کا حکم حق ہے لیکن دوسرا حکم تنقیح حقیقتہ عسیر جداً کا باطل ہے اس لئے کہ یہ دونوں مفہوم انتزاعی ہیں اور امور انتزاعی کی حقیقت وہی ہوتی ہے جو منتزع

کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس پر تیسیر کا حکم کیونکر صحیح ہوگا کیونکہ وہ تو حاصل ہوتی ہے اور اگر ضمیر کا مرجع ان دونوں مفہوموں کا مصداق ہے تو اجلی البدیہیات کا حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ مصداق ابھی متعین نہیں ہے ۱۲

قولہ المعانی الانتزاعیۃ الخ یعنی علم کے معنی مصدری اور حاضر عندالمدرک کا مفہوم دونوں انتزاعی ہیں معنی انتزاعی ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ تمام معانی مصدریہ انتزاعیہ ہوتے ہیں حاضر عندالمدرک کا مفہوم اس وجہ سے انتزاعی ہے کہ یہ مشتق کا مفہوم ہے اور مشتق کا مفہوم موصوف اور صفت قائمہ کے اعتبار سے منتزع ہوتا ہے لہذا الحاضر عندالمدرک کا مفہوم بھی انتزاعی ہوا اور امور انتزاعیہ متصور بالکنہ ہوتے ہیں لہذا عیسر کا حکم صحیح نہیں ہے ۱۲

قولہ فلم یتعین الخ یعنی اب تک علم کا مصداق متعین نہیں ہوا تو بداہت کا حکم کیسے صحیح ہوگا مگر جو لوگ بداہت کا حکم لگاتے ہیں ان کے نزدیک علم کا مصداق متعین ہے امام فخرالدین رازی نے بداہت کا حکم لگایا ہے ان کے نزدیک علم ایک صفت بسیطہ ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اس کا جب معلومات کے ساتھ تعلق ہو جاتا ہے تو انکشاف ہو جاتا ہے اور مصنف نے بداہت کا حکم لگایا ہے مصنف کے نزدیک علم بمعنی مصدری کا مصداق متعین ہے کما سیاتی ۱۲

فان قلت قد تعین مصداق الحاضر عند المدرک عند المصنف علی ما سیاتی من ان العلم حقیقۃ ھو الحالۃ الادراکیۃ قلت ان الحکم علی شئ لم یثبت بعد مالا یلیق بشان العاقل فضلا ان جعلہ من اجلی البدیہیات مع وقوع الاختلاف الکثیر فی ذلک بعید مع ان رجوع الضمیر الی بعض افراد الکلی الذی قصد عمومہ بعید من العبارۃ

ترجمہ: پس اگر تو اعتراض کرے کہ علم کا مصداق تو متعین ہے۔ اور وہ الحاضر عندالمدرک کا مفہوم ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ مصنف کہیں گے کہ علم درحقیقت حالۃ ادراکیہ کا نام ہے تو میں جواب دونگا کہ ایسی چیز پر حکم لگانا جو اب تک ثابت نہیں ہوسکی! عقلمند کی شان نہیں ہے علاوہ بریں اسلئے مصنف کا اس کو اجلی بدیہیات میں سے قرار دینا جب کہ اس بارہ میں کثیر اختلاف واقع ہوا ہے۔ مصنف کی شان سے بعید ہے نیز ضمیر کا رجوع کرنا کلی کے بعض افراد کی طرف کہ جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہو عبارت سے بعید ہے کیونکہ عبارت مطلق ہے۔

تشریح: فان قلت۔ اعتراض یہ ہے۔ ضمیر کا مرجع مصداق کو مان لیا جائے۔ اور مصداق کا متعین نہ ہونا تسلیم نہ کیا جائے۔ اس لئے مصنف کے نزدیک مصداق حالۃ ادراکیہ ہے۔

جواب ۔ ۱ مصنف نے ابھی حالتہ ادراکیہ کو بیان نہیں کیا ۔ لہذا جو شئی ثابت نہ ہو اس پر حکم لگانا عاقل کی شان کے خلاف ہے ۔ جواب ثانی ۔ جس مسئلہ پر اختلاف کثیر ا ہو اس کو اجل بد یہیات کیونکر کہا جا سکتا ہے جواب ثالث ۔ حالت ادراکیہ الحاضر عند المدرک کا ایک فرد ہے ۔ حاضر عند المدرک کلی ہے جس سے عموم مراد ہے تو جس کلی سے عموم کا ارادہ کیا گیا ہو ۔ اس کے ایک فرد کی جانب ضمیر کو لوٹانا سمجھ سے بالاتر ہے

قولہ فان قلت الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شق ثانی مرجع ضمیر کا مصداق کو اختیار کیا جائے اور مصداق کا عدم تعین تسلیم نہ کیا جائے کیونکہ مصنف کے نزدیک علم کا مصداق حالت ادراکیہ ہے اور میر زاہد اور علامہ تو بجی کے نزدیک بھی علم کا حقیقت حالت ادراکیہ ہے یعنی جب صورت حاصل ہوتی ہے تو صورت کے مناسب ایک حالت پیدا ہوتی ہے اگر صورت حاصلہ تصوری ہو تو حالت ادراکیہ تصوریہ پیدا ہوتی ہے اور اگر صورت حاصلہ تصدیقی ہے تو حالت ادراکیہ تصدیقیہ پیدا ہوتی ہے حقیقۃ یہی حالت علم ہے اور جب مصداق متعین ہو گیا تو بداہت کا حکم لگایا جا سکتا ہے ۱۲

قولہ قلت الخ شارح اعتراض کے تین عدد جواب دیتے ہیں اول یہ ہے کہ اب تک مصنف نے حالت ادراکیہ کو ثابت نہیں کیا ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو اس پر حکم لگانا شان عاقل کے خلاف ہے اس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب میں اگر چہ بعد میں ثابت کیا گیا ہے لیکن اس حکم سے پہلے مصنف کے ذہن میں ثابت ہے لہذا اس پر اعتراض کرنا عاقل کی شان کے خلاف ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جس چیز میں اختلاف کثیر ہو اس کو اجل بدیہیات کہنا بعید ہے اور تیسرا جواب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ حاضر عند المدرک کا ایک فرد ہے اور حاضر عند المدرک کلی ہے جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہے تو جس کے عموم کا ارادہ ہو اس کے ایک فرد کی طرف ضمیر لوٹانا بعید ہے ان دونوں جوابوں میں بعد کی وجہ فہم سے بالاتر ہے اس لئے کہ اگر اختلاف حکم سے مانع ہو تو منطق کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہیں تو حکم کسی پر نہ ہونا چاہیئے ۔ نیز اگر کلی کے بعض افراد کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس کلی کے عموم میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اور نہ کوئی بعد ہے لہذا یہ فہم سے بالاتر ہے اور شارح نے بُعد کی وجہ بھی بیان نہیں کی ہے ۱۲

قولہ بعید من العبارۃ الخ بُعد کی وجہ یہ ہے کہ عبارت مطلقا مذکور ہے اور ضمیر اس کے فرد کی طرف لوٹاتے ہیں جو خاص ہے اور اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے ۱۲

فالحق ان معنی کلام المصنف انہ ای العلم بالمعنی المصدری من اجل البدیہیات من حیث المفہوم کالنور والسرور نعم تنقیم حقیقتہ ای مصداقہ ومنشاء انتزاعہ عسیر فان الحقیقۃ قد تطلق علی المصداق والافراد ایضا ولا شبھۃ فی تعسرہ

ترجمہ اور حق یہ ہے کہ مصنف کے کلام کے معنی یہ ہیں کہ بے شک وہ یعنی علم بالمعنی المصدری اجلی بدیہیات میں سے ہے ۔ باعتبار مفہوم کے جیسے نور و سرور ۔ ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح یعنی اس کے مصداق اور اس کے منشاء انتزاع کی تنقیح عسیر ہے (دشوار ہے) کیونکہ حقیقت کبھی مصداق اور افراد پر بھی بولی جاتی ہے ۔ اور اس کے دشوار ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے ۔

تشریح ملاحسن نے والحق سے صاحب سلم کی عبارت کی اصلاح کی ہے کہ انہ کی ضمیر کا مرجع علم مصدری ہے ۔ اور بداہت کا حکم اسی پر ہے نیز حقیقتہ کی ضمیر کا مرجع بھی علم بمعنی مصدری ہے مگر حقیقت سے منشاء انتزاع اور مصداق مراد ہے ۔ اور مصداق پر ہی عسیر ہونے کا حکم ہے ۔

فان الحقیقۃ سے ملاحسن نے حقیقتہ کی ضمیر کا مرجع بھی علم مصدری کو بنایا ہے ۔ دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصدری معنی انتزاعی ہونے ہیں جو انتزاع کرنے والے کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں تو عسیر کا حکم صحیح نہیں ۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ حقیقت سے کنہ حقیقت مراد نہیں ہے بلکہ مصداق اور منشاء انتزاع مراد ہے ۔ کیوں کہ حقیقت کا اطلاق جس طرح کنہ پر ہوتا ہے اسی طرح افراد اور مصداق پر بھی حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے اور اس کے دشوار اور عسیر ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے ۔

قولہ والحق الخ اب مصنف کے کلام کی اصلاح کرتے ہیں کہ انہ من اجلی البدیہیات میں ضمیر کا مرجع علم بمعنی مصدری ہے ۔ اور اسی پر بداہت کا حکم ہے اور ثم تنقیح حقیقتہ میں بھی ضمیر کا مرجع علم بمعنی مصدری ہے مگر حقیقت سے مراد مصداق اور منشاء انتزاع ہے اور عسیر ہونے کا حکم مصداق پر ہے لہٰذا اب کوئی بعد نہیں ہے نہ ضمیر کے مرجع میں اختلاف رہا اور نہ معنی مصدری پر عسیر ہونے کا حکم لازم آتا ہے اور نہ مصداق پر اجلی ہونے کا حکم ہے ۱۲

قولہ ان المعنی المصدری الخ اس پر یہ اعتراض ہے کہ مصنف کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نزاع کا فیصلہ کرتے ہیں اور فیصلہ امر متنازع فیہ ہوتا ہے اور علم بمعنی المصدری کے بداہت اور نظریت میں اختلاف نہیں ہے کہ مصنف نے اس پر اجلی بدیہیات کا حکم لگا کر فیصلہ کر دیا ہو بلکہ نزاع مصداق علم کے بداہت اور نظریت میں ہے لہٰذا ضمیر بھی مصداق کی طرف لوٹائی جائے گی تاکہ فیصلہ امر متنازع فیہ ثابت ہو ۱۲

قولہ منشاء انتزاعہ الخ یہ مصداقہ پر عطف تفسیری ہے ۱۲

قولہ فان الحقیقۃ الخ یہاں ایک اعتراض کا دفعیہ کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب حقیقت کی ضمیر معنی مصدری کی طرف لوٹے گی تو عسیر کا حکم صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ معنی مصدری چونکہ انتزاعی ہیں اور انتزاعیات کی حقیقت بمعنی کنہ ہی ہوتی ہے جو ذہن میں پائی جاتی ہے اور جب ذہن میں موجود ہوگی تو عسیر نہ ہوگا اور دفعیہ کی تقریر یہ ہے کہ یہاں حقیقت سے مراد کنہ نہیں ہے بلکہ یہاں مصداق یعنی منشاء انتزاع مراد ہے اس لئے کہ جس طرح حقیقت کا اطلاق ماہیت اور کنہ پر ہوتا ہے اسی طرح حقیقت کا اطلاق مصداق اور افراد

پر بھی ہوتا ہے ۱۲

اما فی الواجب فقد عرفت ان مصداق ھذا المفھوم نفس ذات الواجب وقیل ذوات الممکنات وقیل الصورۃ القائمۃ بالباری تعالیٰ علی ما مرّ من التفصیل فقد عرفت حال تعسّرہ واما فی الممکن فقیل الصورۃ الحاصلۃ وقیل قبول النفس لتلک الصورۃ وقیل التعلق بین العالم والمعلوم وعلی تقدیر الصورۃ الحاصلۃ اما ان یکون حصول نفس المعلوم او مثالہ ولم ینقح بعد

ترجمہ اور بہرحال واجب میں، تو تحقیق کہ تم نے اس مفہوم کے مصداق کو پہچان لیا ہے کہ وہ ذات واجب ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ممکنات کی ذوات ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایسی صورتیں ہیں۔ جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جیساکہ تفصیل گذر چکی ہے۔ پس تحقیق تم نے اس کے دشوار ہونے کا حال پہچان (جان) لیا ہے۔ اور بہرحال ممکن میں تو پس کہا گیا ہے وہ صورت حاصلہ ہے اور کہا گیا ہے نفس کا اس صورت کو قبول کرلینا ہے۔ اور کہا گیا ہے عالم اور معلوم کے مابین تعلق کا نام ہے اور صورۃ حاصلہ کی تقدیر پر نفس معلوم کا حصول ہوگا۔ یا اس کے مثال کا۔ اور یہ اب تک منقح اور واضح نہیں ہے۔

تشریح علم واجب:۔ ملا حسن نے لا یتصور کے بیان کے ذیل میں علم باری پر روشنی ڈالی ہے۔ کہا کہ علم باری نفس ذات ہے یہی قول جمہور کا بھی ہے۔ اس کے عسیر ہوتے پر کیا شبہ ہوسکتا ہے دوسرا قول یہ ہے۔ ممکنات کی ذوات ہی باری کا علم ہیں۔ یہ مشائیہ کا قول ہے بجز ارسطو اور شیخین کہتے ہیں کہ ممکنات کی ذوات قائم ہیں باری تعالیٰ کے ساتھ۔

اور ممکنات کا علم کیسا ہے تو ایک قول یہ ہے صورۃ حاصلہ کا نام ممکن کا علم ہے۔ دوسرا قول قبول النفس تلک الصورۃ کا ہے اور تیسرا قول علم اس نسبت کا نام ہے۔ جو عالم و معلوم کے درمیان ہوتی ہے۔ پھر صورت حاصلہ کی دو صورتیں ہیں۔ اول نفس معلوم کا حاصل ہونا علم ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ معلوم کی مثل کا حاصل ہونا علم ہے الغرض مصداق تاحال متعین نہیں ہوسکا۔

قولہ فقد عرفت الخ یعنی واجب تعالیٰ کے علم کے متعلق لا یتصور کی شرح میں گذر چکا ہے کہ اس کا علم نفس ذات ہے یہ جمہور حکماء کا قول ہے اور اس کا عسیر ہونا لا یحد کی شرح میں معلوم ہوچکا ہے ۱۲

قولہ وقیل ذوات الممکنات الخ یہ اکثر مشائیہ کا قول ہے ۱۲ **قولہ** وقیل الصورۃ الخ یہ ارسطو اور شیخین یعنی بوعلی سینا اور فارابی کا قول ہے ۱۲

قولہ واما فی الممکن الخ یعنی علم کا مصداق ممکن کے علم میں ہے ۱۲

قال المصنف فی الحاشیۃ المتعلقۃ علی قولہ فی المتن کالنور والسرور الاول من الحسیات و الثانی من الوجدانیات الظاہر التنظیر ویمکن ان یجعل اشارۃ الی ما ھو المشہور فی ھذا المقام

ترجمہ مصنف کتاب (صاحب سلم) نے اپنے قول کالنور والسرور پر حاشیہ منہیات میں کہا ہے۔ پہلی حسیات کی مثال ہے اور دوسری وجدانیات کی مثال ہے ظاہر ہے کہ یہ نظیر ہے۔ اور ممکن ہے۔ اس قول کو اشارہ سمجھا جائے۔ اس مثال کی طرف جو اس مقام میں مشہور ہے۔

تشریح قال المصنف۔ ملاحسن اپنی اس عبارت سے صاحب سلم کی عبارت کالنور والسرور کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ وضاحت ماتن ہی کے عبارت سے کرتے ہیں۔ کہ صاحب کتاب نے منہیات کے حاشیہ پر النور والسرور پر انہوں نے لکھا ہے کہا ہے کہ اول یعنی النور حسیات میں سے ہے۔ اور دوسری مثال وجدانیات میں سے ہے بہ ظاہر یہ نظیر ہے۔

نظیر:۔ اس کو کہتے ہیں کہ ایک چیز کو دوسری ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں جو شئی اول کے مغایر ہو۔ اور مشبہ کے افراد میں سے نہ ہو۔ لہذا مطلب یہ ہوا کہ علم بدیہی ہونے میں نور اور سرور کے مشابہ ہے اور ظاہر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کوئی لفظ اس جگہ محذوف نہیں ماننا پڑتا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشہور قول کی جانب اشارہ کرنا مقصود ہو۔ جو اس مقام میں مشہور ہے

قولہ قال المصنف الخ متن کی عبارت کالنور والسرور کی شرح کرنی چاہتے ہیں اس لئے مصنف کا قول حاشیہ منہیہ سے نقل کرتے ہیں ۱۲

قولہ الاول من الحسیات الخ یعنی نور بدیہیات حسیہ سے ہے کیونکہ نور حواس ظاہرہ میں سے باصرہ سے مدرک ہوتا ہے اور سرور چونکہ کیفیات نفسانیہ میں سے ہے لہذا یہ بدیہی وجدانی ہے تو ایک مثال حسی ہوئی اور دوسری مثال عقلی ہوئی ۱۲

قولہ الظاہر التنظیر الخ یعنی کالنور والسرور کو نظیر قرار دینا ظاہر ہے ظہور کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عبارت میں مضاف محذوف ماننا نہیں پڑیگا۔ اور اگر مثال قرار دی جائے تو تقدیر عبارت یہ ہوگی کالعلم بالنور والعلم بالسرور تو مضاف مقدر ہوگا اور المقدر خلاف ظاہر ہے نظیر اور مثال میں فرق یہ ہے کہ نظیر منظور الیہ کے افراد میں سے نہیں ہوتی بلکہ مغایر ہوتا ہے اور وصف منظور فیہ میں مشترک ہوتی ہے اور مثال ممثل لہ کے افراد میں سے ہوتی ہے نظیر ہونے کی صورت میں یہ معنی ہوگا کہ مطلق علم اظہر بدیہیات ہے جیسے ذات نور بدیہی حسی ہے اور ذات سرور بدیہی وجدانی ہے اور مثال کی صورت میں یہ معنی ہونگے کہ تعلق علم بدیہی ہے کیونکہ نور اور سرور کا علم بدیہی ہے نیز تمثیل کی صورت میں کالنور والسرور بداہت علم کی دلیل ہوگی تو بداہت علم کا دعوی مع دلیل ہو جائے گا اس طرح کہ نور اور سرور کا علم فاعا

بدیہی ہے اور خاص کی بداہت مطلق کی بداہت کو مستلزم ہے لہٰذا مطلق علم بدیہی ہے۔ پس مطلوب دلیل سے ثابت ہو گیا ۱۲

وهو ان يقال المعنى كالعلم بالنور والسرور وهذا علم خاص بديهي وبداهة الخاص يستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه ولي من عند نفسي طريق ذوقي لدفع هذين المنعين ولكن خوف المجادلين لا يرخص الى ذكره انتهى اقول على ما قررنا من بيان مراد المصنف يكون الطريق الذوقي له واضحا عند المصنف فان علم النور والسرور حصتان خاصتان للعلم بالمعنى المصدري المطلق ولا شك ان بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدري الانتزاعي تستلزم بداهة مطلقه بكنهه فان الحصة امر انتزاعي حاصل في الذهن بكنهها فان كنه الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن والمطلق جزء خارجي اي تفصيلي فيكون حاصلا بكنهه ايضاً۔

ترجمہ

اور وہ یہ ہے کہ کہا جائے۔ معنی یہ ہیں کالعلم بالنور والسرور (یعنی جیسے نور وسرور کا علم) اور یہ علم خاص بدیہی ہے اور خاص کی بداہت کو مستلزم ہے۔ اور اس پر دو مشہور منع وارد ہوتے ہیں۔ ع۱ عام کا ذاتی ہونا ع۲ خاص کا مدرک بالکنہ ہونا۔ اور میرے نزدیک ان دونوں منع کو دفع کرنے کیلئے ایک ذوقی طریق ہے لیکن مجادلین کا خوف ذکر کرنے سے مانع ہے انتہی۔

میں کہتا ہوں جیسا کہ ہم نے مصنف کا بیان ذکر کیا ہے کہ ذوقی طریق مصنف کے نزدیک واضح ہے کہ علم نور اور علم سرور علم بمعنی مصدری کے دو حصے خاص ہیں۔ اور شک نہیں کہ معنی مصدری انتزاعی کے حصہ خاص کی بداہت اس کے مطلق بکنہہ کے بدیہی ہونے کو مستلزم ہے۔

کیونکہ حصہ امر انتزاعی ہے جو ذہن میں بکنہہٖ حاصل ہے کیونکہ کنہہ انتزاعی وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو۔ اور مطلق جز خارجی ہے یعنی تفصیلی ہے۔

تشریح

قولہ وهو ان يقال الخ یعنی اس مقام پر مشہور یہ ہے کہ کالنور والسرور مثال ہے اور چونکہ مثال ممثل لہ کا فرد ہوتی ہے اس لئے یہاں نور اور سرور کا مضاف مقدر ہوگا۔ تاکہ مطلق علم کا علم نور اور علم سرور فرد اور جزئی ہو جائے اور ظاہر ہے کہ نور اور سرور کا علم حس اور وجدان سے معلوم ہو جاتا ہے نظر وفکر کی ضرورت نہیں ہوتی تو دونوں بدیہی ہوئے اور جب نور اور سرور کا علم خاص بلا نظر وفکر کے

حاصل ہو جاتا ہے تو چونکہ مطلق خاص کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے۔ لہٰذا مطلق کا علم بلا نظر و فکر کے حاصل ہو جائے گا۔ پس مطلق علم بھی بدیہی ہوا فثبت المطلوب بالدلیل ۱۲

قولہ ویرد علیہ الخ یعنی اس دلیل پر دو مشہور منع وارد کیا گیا ہے کیونکہ دلیل کا یہ مقدمہ کہ خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہے دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک شرط عام میں ہے اور دوسری شرط خاص میں ہے عام کی شرط یہ ہے کہ وہ خاص کا ذاتی یعنی جزء ہو اور خاص کی شرط یہ ہے کہ خاص کا علم بالکنہ ہو نہ ہو نہیں۔ دونوں شرطوں پر دو منع وارد کیا گیا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نور اور سرور کا جو علم بدیہی ہے وہ علم بالکنہ ہے ممکن ہے کہ مطلق علم اپنے جزئیات کے لئے عرض عام ہو جنس نہ ہو لہٰذا دلیل اس وقت تام ہوگی جب یہ ثابت کیا جائے کہ مطلق علم علم نور کا جنس ہے اور نور کا علم بدیہی بالکنہ ہے ۱۲

قولہ طریق ذوقی الخ دونوں منع کے دفعیہ کے طریقہ ذوقی کے قاضی شارح نے یہ تقریر کی ہے کہ علم نور اور علم سرور مقید ہیں علم عام مطلق ہے اور مطلق مقید کا ذاتی ہوتا ہے کیونکہ مقید کی حقیقت ہی مطلق مع القید ہے اور ظاہر ہے مقید کا علم اس کے اجزاء کا علم ہے لہٰذا جب مقید کا علم بدیہی ہوگا تو اجزاء کا علم بھی بدیہی ہوگا پس علم نور جو مقید ہے بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہے اور دونوں منع مرتفع ہیں اور شارح ملاحسن نے طریقہ ذوقی کی یہ تقریر کی ہے کہ مطلق علم جس کے بداہت کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ علم بالمعنی المصدری ہے اور علم نور اور علم سرور اس کے خاص خاص حصے ہیں اور عام اپنے حصے کا جزء ہوتا ہے۔ اور علم بالمعنی المصدری چونکہ انتزاعی ہے اور اس کے حصے بھی انتزاعی ہیں اور انتزاعیات کی حقیقت اور کنہ وہی ہوتی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو جب نور اور سرور کا ادراک ہوگا تو اس کی حقیقت بھی ذہن میں حاصل ہوگی اور مطلق علم چونکہ اس کا جزء ہے اس لئے مطلق علم بھی حاصل ہوگا تو جب نور کا علم بدیہی ہوگا تو مطلق علم بھی بدیہی ہوگا لہٰذا علم خاص علم عام کو مستلزم ہوگا پس خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہوگی اور دونوں منع بھی دفع ہو گئے ۱۲

قولہ لا یرخص لی الخ اس پر محشیوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کتمان علم قبیح ہے لہٰذا ذکر واجب ہے اور واجب پر عمل بلا خوف لوم لائم ہونا چاہیئے اس کا بعض دوسرے محشی نے جواب دیا ہے کہ فتنہ کے ظن غالب کے وقت کتمان علم قبیح نہیں ہے لہٰذا اظہار واجب نہیں ہے ۱۲

قولہ انتہی الخ یعنی یہاں تک مصنف کے حاشیہ منہیہ کی عبارت اس کے بعد اقول سے شارح طریقہ ذوقی کی تقریر فرماتے ہیں جس کی طرف حاشیہ سابقہ میں اشارہ کیا گیا ہے ۱۲

قولہ علی ما قررنا الخ یعنی شارح نے مصنف کی مراد بیان کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ علم بالمعنی المصدری کا مفہوم اجلی البدیہیات سے ہے اور اس کا مصداق یعنی منشاء انتزاع کی حقیقت دشوار او رمتعذر ہے ۱۲

قولہ الطریق الذوقی الخ یعنی جب متعین ہو گیا کہ جس علم کی بداہت پر دلیل بیان کی گئی ہے وہ علم معنی

مصدری ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ معانی مصدریہ کے افراد حصص ہوتے ہیں تو علم بمعنی المصدری ہوا اور علم نور اور علم سرور اسکے دو حصے ہونگے۔ چونکہ حصہ مطلق مع قید کو کہتے ہیں اس طرح پر کہ معنی میں تقیید داخل ہے اور قید خارج ہو۔ تو مطلق علم علم نور علم سرور کی حقیقت اور کنہ کا جز ہوگا اور چونکہ حصہ امر انتزاعی ہے اور انتزاعیات کی حقیقت اور کنہ وہی ہوتی ہے جو ذہن میں حاصل ہو لہذا علم نور اور علم سرور متصور بالکنہ ہوگا پس دونوں مقدمے ثابت ہوگئے کہ عام خاص کا ذاتی ہوگیا ہے اور خاص مدرک بالکنہ ہے لہذا دونوں منع دفع ہوگئے اور دونوں منع کے دفع کرنیکا طریقہ ذوقی مصنف واقع ہوگیا ۱۲

قولہ العلم بالمعنی الخ یعنی حکماء کے نزدیک یہ امر ثابت شدہ ہے کہ معانی مصدریہ کے افراد حصص ہوتے ہیں ۱۲

قولہ الحصہ الخ یعنی چونکہ حصہ مطلق مع قید کو کہتے ہیں جس کے معنوں سے قید تو خارج ہو اور تقیید داخل ہو تو جب حصہ بدیہی ہوگا تو مطلق بھی بدیہی ہوگا لامحالہ ۱۲

قولہ امر انتزاعی الخ حصہ کی دو تعریف ہے اول مطلق مع التقیید یعنی معنوں میں تقیید داخل ہو اور قید خارج ہو اور حصہ اس تعریف کے اعتبار سے امر اعتباری ہے کیونکہ تقیید اضافت میں سے ہے اور اضافت امر اعتباری ہے اور جو شئی امر اعتباری سے مرکب ہوگی وہ اعتباری ہوگی۔ اور حصہ کی دوسری تعریف یہ ہے کہ مطلق مع التقیید بقید یعنی وہ مطلق جس کے عنوان سے تقیید اور قید دونوں خارج ہو اور صرف لحاظ میں داخل ہوں اور حصہ اس تعریف کے اعتبار سے امر اعتباری نہیں ہے بلکہ اگر مطلق امر اعتباری نہ ہوگا تو اس کا حصہ ثانی معنی کے اعتبار سے اعتباری نہ ہوگا یہاں پر شارح کا کلام حصہ بالمعنی الاول پر مبنی ہے ۱۲

قولہ جزء ایضا الخ یعنی جب حصہ امر اعتباری ہونے کی وجہ سے ذہن میں حاصل بالکنہ ہوگا تو مطلق بھی حصہ کا جزء ہونے کیوجہ سے حاصل بالکنہ ہوگا لہذا یہ ثابت ہوگیا کہ علم نور اور علم سرور جو خاص اور بدیہی ہے اس کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہے اور یہی مدعی ہے جو ثابت ہوگیا ۱۲

قولہ جزء الخ اجزاء خارجیہ آپس میں ہر ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور حصہ بالمعنی الاول میں مطلق اور تقیید ایک دوسرے سے ممتاز ہے لہذا مطلق حصہ کا جزء خارجی ہوگا ۱۲

وحينئذ يندفع المنعان المشهوران بلا كلفة وحينئذ لا يرد عليه ما اورد بان الكلام في مفهوم العلم المقيد البديهي اعني العلم بالنور مثلا لا يجدي نفعا اذ لا يورث بداهة حقيقة العلم بالكنه اذ يكفيه تصوره بوجه اجمالي وذلك لان كلام المصنف لم يكن في العلم بالكنه المصطلح بمعنى ان يكون ذاتيات الشيء مرأة له بل في العلم بكنهه اعني حصول نفس الشيء و هو حاصل في المعنى المصدري للعلم المطلق اذا تصورنا الحصة الخاصة منه فان المطلق المذكور

يكون جزأ تفصيليا منه فلا يمكن تصور كنه المقيد بدون تصور كنه مطلقه فظهر حينئذ تحقيق قول المصنف في المتن والحاشية على خلاف ما زعموه في الشروح فافهم ذلك.

ترجمہ اور اس صورت میں دونوں مشہور منع بے تکلف دفع ہو جائیں گے اور اس وقت جب کہ حصہ خاص اور مطلق بکنہہ ذہن میں حاصل ہوں تو وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو اس مقام پر وارد کیا جاتا ہے کہ گفتگو اور کلام مصنف مفہوم مطلق میں نہیں یعنی صرف علم میں نہیں بلکہ علم مقید میں ہے. علم جو نور کی قید سے مقید ہے یا صور کی قید سے مقید ہے وہاں یہ جواب کارآمد نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ بالکنہ کی حقیقت کے بدیہی ہونے کا ذریعہ نہیں ہے کیونکہ اگر یہ ذریعہ ہوتا تو اس کے لئے علم اجمالی کافی ہوتا. اور یہ یعنی ایراد کے وارد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا مذکورہ کلام علم بالکنہ اصطلاحی میں نہیں ہوا کہ جس میں شئی کی ذاتیات کو شئی کے حاصل کرنے کا وسیلہ بنایا گیا ہو۔ بلکہ علم بکنہہ ہے یعنی نفس شئی کا حاصل ہونا ۔ اور یہ معنی علم کے معنی مصدری ہیں حاصل ہیں ۔ جبکہ ہم اس کے حصہ خاص کا تصور کرلیں ۔ کیونکہ حصہ مذکور اس کا جزء تفصیلی ہے ۔ لہٰذا ممکن نہیں کہ مقید کا تصور کنہہ مطلق کے بغیر۔ لہٰذا مصنف کا قول کی تحقیق اس وقت واضح ہوگئی ۔ جو اس نے متن اور حاشیہ منہیہ میں ذکر کیا ہے ۔ شارحین کی شروح میں لکھے ہوئے کے بالکل خلاف ہے لہٰذا اس کو خوب سمجھ لیجئے ۔

تشریح **قولہ المنعان الخ** مدعی یعنی خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہے یہ مدعی دو مقدمہ پر مبنی ہے عام خاص کا ذاتی ہو ۔ اور خاص کا علم بالکنہ ہو ۔ انہیں دونوں مقدمہ پر دو منع ہے اول یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ عام خاص کا ذاتی ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ عام خاص کا ذاتی اور جز نہ ہو بلکہ عارض ہو کیونکہ ممکن ہے کہ خاص بسیط ہو اور بسیط اس کو کہتے ہیں جس میں جز نہ ہو جیسے عرض کے مقولات تسعہ بسائط ہیں اور مطلق عرض ان کا عرض عام ہے اور ثانی منع یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خاص مدرک بالکنہ ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ خاص کا علم بالوجہ ہو تو اس صورت میں خاص کی بداہت کو مستلزم نہیں ہوگی اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ خاص عام کا حصہ اور یہ امر اعتباری ہے تو خاص کا مدرک بالکنہ ہونا بھی ثابت ہوگیا اور عام کا خاص کے لئے جز ہونا بھی ثابت ہوگیا لہٰذا دونوں منع مندفع ہوگئے اور مدعی ثابت ہوگیا پہلا منع تو اس وجہ سے دفع ہوگیا کہ مطلق حصہ کا جز تفصیلی ہوتا ہے اور دوسرا منع اس وجہ سے دفع ہوگیا کہ حصہ چونکہ اعتباری ہے اس کی کنہ وہی ہوگی جو ذہن میں حاصل ہو لہٰذا مدرک بالکنہ ہوگا ۱۲

قولہ وحینئذ الخ یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ حصہ خاصہ ذہن میں حاصل بکنہہ ہوتا ہے تو اب قاضی نے جو اعتراض کیا ہے وارد نہیں ہوگا قاضی نے دونوں منع کے دفع کے لئے طریق ذوقی بیان کیا پھر قاضی نے

اس طریقہ پر ذوقی نظر بیان کیا اور اس نظر کے جواب کی طرف اشارہ کیا پھر اس جواب پر اعتراض کیا ہے
اسی اعتراض کے متعلق شارح ملا حسن فرماتے ہیں کہ وہ اعتراض اب وارد نہیں ہوگا کیونکہ شارح کی تقریر سے
وہ اعتراض ختم ہوگیا اس کی تفصیل یہ ہے کہ قاضی نے طریق ذوقی کی تقریر بجائے خاص و عام کے مطلق و مقید
کے ذریعہ کی ہے کہ علم نور اور سرور مقید ہے اور مطلق علم اس کا جزء ہے اور ظاہر ہے کہ مقید کا تصور
اس کے اجزاء کے بغیر نہیں ہوسکتا اور علم نور جو مقید ہے اس کا تصور بالکنہ ہے کیونکہ مقید کی حقیقت
مطلق مع القید ہے تو اگر مطلق کا علم بدیہی ہوگا تو علم نور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوئی اور
اور دونوں منع بھی دفع ہوگئے اس پر قاضی نے یہ نظر کیا کہ بدیہی تو علم جزئی ہے جو خاص نور کے ساتھ
متعلق ہے اور بسا اوقات کسی خاص شئی کا علم ہوجاتا ہے۔ مگر خود علم اور علم کی حقیقت کا تصور نہیں
ہوتا تو نور کا علم نہ مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہوگا نہ علم کی حقیقت کے تصور کو مستلزم ہوگا بداہت
کو مستلزم ہونا تو دور کی بات ہے اس نظر کا جواب کسی نے دیا ہے کہ ہم نور کی بداہت سے مطلق علم کی حقیقت کے
بداہت پر استدلال نہیں کرتے کہ یہ نظر وارد ہو بلکہ ہمارا کلام مقید بدیہی یعنی علم نور کے مفہوم میں ہے
اور اس پر شبہ نہیں کہ علم نور کے مفہوم کا تصور مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہے اور اس کی بداہت
مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہے کیونکہ مطلق علم کی حقیقت مقید کی حقیقت کا جزء ہے اس پر قاضی نے
ایراد کرتے ہوئے فرمایا کہ مقید بدیہی کے مفہوم کے بارے میں کلام بھی نافع للمدعی نہیں ہوسکتا اس
لئے کہ مقید بدیہی یعنی علم نور کے تصور کی بداہت مطلق علم کے تصور بالکنہ کی بداہت کو مستلزم نہیں ہوگی
کیونکہ مقید بدیہی کے تصور کے لئے مطلق علم کا تصور علی وجہ الاجمال کافی ہے اور مقصود مطلق علم کے تصور
بالکنہ کی بداہت ثابت کرنا ہے اور مقید کی بداہت سے مطلق کی بداہت بالکنہ ثابت نہیں ہوسکتی اس
اعتراض کے متعلق ملا حسن فرماتے ہیں کہ یہ ایراد وارد نہیں ہوگا ۱۲

قولہ اذ لا یورث الخ یہ لایجدی نفعاً کی دلیل ہے جس کی تقریر حاشیہ سابقہ میں گذر چکی ۱۲

قولہ وذلک لان الخ یہ شارح کے قول لایرد کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف
کا کلام علم کے تصور بالکنہ کے بارے میں نہیں ہے یعنی یہ دعوی نہیں ہے کہ علم کا تصور بالکنہ اجلی بدیہیات
ہے بلکہ علم بکنہہ یعنی تمثیل نفس شئی کے بارے میں کلام ہے اور علم کا تصور بکنہہ اس کے خاص کے
ضمن میں حاصل ہوجائے گا کیونکہ مطلق اپنے خاص حصہ کا جزء تفصیلی ہوتا ہے تو مقید کا تصور بکنہہ بغیر
مطلق کے تصور بکنہہ کے ممکن نہیں ہے ۱۲

قولہ المصطلح الخ یعنی تصور بالکنہ اصطلاح میں شئی کے اس علم کو کہتے ہیں جس میں شئی کی ذاتیات
کو شئی کے علم کے لئے وسیلہ بنایا جاوے ۱۲

قولہ فان المطلق الخ یہ ہو حاصل فی المعنی المصدری کی دلیل ہے ۱۲

قولہ تفصیلیا الخ یعنی جز تفصیل اس جز کو کہتے ہیں جو دوسرے اجزاء سے ممتاز ہو ۱۲

قولہ فی المتن والحاشیہ الخ مصنف نے متن میں علم کے اجلی البدیہیات کا دعوی کیا ہے اور حاشیہ میں اس دعوی پر کالنور والسرور کا دلیل ہونا ظاہر کیا ہے اور دونوں کی شارح نے اپنے فہم کے اعتبار سے توجیہ کر دی ہے اور شارح کا فہم دوسرے شراح کے فہم کے خلاف ہے کما مر ۱۲

قولہ فافہم الخ ممکن ہے کہ فافہم سے اس طرف اشارہ ہو کہ علم بالمعنی المصدری میں اختلاف نہیں ہے نہ منشاء الکشاف کے مفہوم میں اختلاف ہے کیونکہ علم بالمعنی المصدری یا اس کے منشاء کے مفہوم کی بداہت بھی بدیہی ہے۔ اس کے بداہت میں اختلاف نہیں ہو سکتا اور نہ اس کے بداہت پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے بلکہ یہ اختلاف حقیقت علم کے بارے میں ہے اور یہی قاضی مبارک نے سمجھا ہے اس لئے اعتراض کیا ہے اور مقید کی بداہت سے مطلق علم کی بداہت ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ مقید کے تصور کے لئے مطلق کا تصور بکنہہ کافی ہے تصور بکنہہ کی ضرورت نہیں ہے لہذا قاضی کا اعتراض شارح کی تقریر سے دفع نہیں ہو سکتا ۱۲ اسلام الحق غفی عنہ اعظمی

فان کان اعتقاداً لنسبۃ خبریۃ فتصدیق وحکم الاعتقاد ان لم یبلغ الی حد الجزم بمعنی انتفاء احتمال الجانب المخالف یسمی ظنا فہو قسم منہ وان بلغ الی ذلک الحد فاما ان لا یطابق الواقع یسمی جہلاً مرکبا او یطابق الواقع فاما ان یزول بامر فیسمی تقلیداً اولا یزول فیسمی یقینا

ترجمہ:۔ پس اگر نسبت خبری کا اعتقاد ہو تو وہ تصدیق اور حکم ہے۔ اعتقاد اور جزم کی حد کو نہیں پہونچا بایں معنی کہ جانب مخالف کے احتمال کی نفی نہیں ہوتی۔ تو اس کا نام ظن رکھا جاتا ہے پس وہ (ظن) بھی اس میں (تصدیق میں) سے ہے۔ اور اگر اس حد کو پہونچ گئی پس یا وہ واقع کے مطابق نہ ہوگی۔ تو اس کا نام جہل مرکب رکھا جاتا ہے۔ یا واقع کے مطابق ہوگی پس یا وہ کسی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے تو اس کا نام تقلید رکھا جاتا ہے یا زائل نہیں ہوتی ہے تو یقین نام رکھا جاتا ہے

تشریح:۔ مطلق علم کی تعریف واقسام! نسبت خبری کا اعتقاد اور یقین ہے تو وہ تصدیق اور حکم ہے۔ ملاحسن نے اس اجمال کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے۔ اعتقاد اگر حد یقین کو نہیں پہونچا۔ بلکہ دوسری جانب کا احتمال ہے۔ تو وہ ظن ہے۔ اور اگر جانب آخر کا احتمال نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں۔ ۱ اگر نسبت حد جزم کو پہونچ گئی مگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو جہل مرکب ہے ۲ واقع کے مطابق ہے مگر مزیل کے ازالہ سے زائل ہو سکتی ہے تو وہ تقلید

اور اگر مزیل کے ازالہ سے زائل نہیں ہوتی۔ تو وہ یقین ہے۔

قولہ فان کان الخ جب مصنف علم کی تعریف سے فارغ ہو گئے تو اس کی تقسیم کرتے ہیں وجہ ضبط یہ ہے کہ ادراک یا اذعان ہوگا یا اذعان نہیں ہوگا اگر اذعان ہے تو یا جازم ہوگا یا جازم نہیں ہوگا بلکہ جانب آخر کا احتمال بھی ہوگا اگر جانب آخر کا احتمال مرجوح ہو تو جانب راجح کو ظن کہتے ہیں اور اگر اذعان جازم ہے تو یا وہ واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق ہے تو یا کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہو سکتا ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے اور تشکیک سے زائل ہو سکتا ہے تو اس کو تقلید کہتے ہیں اور اگر تشکیک سے زائل نہ ہو تو اس کو یقین کہتے ہیں یہ چاروں قسمیں تصدیق کی ہیں اور اگر جانب آخر مرجوح ہو تو جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں اور اگر دونوں جانب برابر ہو تو اس کو شک کہتے ہیں اور ادراک نسبت کی تکذیب ہو تو اس کو انکار کہتے ہیں اور اگر نفس نسبت کا بلا راجح مرجوح اور تکذیب کے ادراک ہو تو اس کو تخییل کہتے ہیں یہ چاروں تصور کی قسمیں ہیں اور اگر مفرد کا ادراک ہے تو اگر حواس ظاہرہ سے ادراک ہے تو اس کو احساس کہتے ہیں۔ اور اگر صور مجردہ فی الخیال کا ادراک ہو تو اس کو تخیل کہتے ہیں۔ اور اگر معانی جزئیہ کا ادراک ہے تو اس کو توہم کہتے ہیں اور اگر کلیات اور جزئیات مجردہ کا ادراک ہو تو اس کو تعقل کہتے ہیں یہ چار قسمیں بھی تصور ہیں ۱۲

قولہ النسبۃ الخ یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان جو نسبت خبریہ ہے خواہ ایجابیہ ہو یا سلبیہ ہو حملیہ ہو یا شرطیہ ہو یا منفصلہ ہو اس عبارت میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ تصدیق اور اذعان کا متعلق نسبت تامہ خبریہ ہے یہ جمہور کا قول ہے۔ مصنف کی رائے اس کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے تصدیقات میں یہ تصریح کی ہے کہ حکم اور اعتقاد حقیقۃ و بالذات ہیأت ترکیبیہ کے مفاد کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی اس امر مجمل کے ساتھ جو موضوع اور محمول اور نسبت تامہ سے مرکب ہو تو مصنف کے کلام میں تضاد ہو گیا۔ مصنف کی طرف سے یہ عذر کیا جا سکتا ہے کہ یہاں مصنف کا کلام مشہور قول پر مبنی ہے اور تصدیقات میں اپنی تحقیق کا اظہار کیا ہے کما سیاتی تفصیلہ ۱۲

قولہ فتصدیق الخ تصدیق کے بارے میں تین مذہب ہیں امام رازی کے نزدیک محکوم علیہ اور محکوم بہ اور نسبت تامہ کے تصورات ثلاثہ اور اذعان سے مرکب مجموعہ تصدیق ہے اور صاحب کشاف اور صاحب مطالع کے نزدیک تصدیق صرف تصورات ثلثہ کا مجموعہ مرکب ہے۔ اور حکم اور اذعان شرط ہے اور مناطقہ محققین کے نزدیک تصدیق امر بسیط ہے یعنی حکم اور اذعان کو تصدیق کہتے ہیں اور تصورات ثلثہ شرط ہیں اس کی بعض نے یہ تعبیر کی ہے کہ وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کے ادراک کو تصدیق کہتے ہیں اور بعض نے یہ تعبیر کی ہے کہ اس امر کا ادراک کہ نسبت واقع ہے یا

نسبت واقع نہیں تصدیق ہے ۔ نیز محققین کے قول کے بناء پر تصدیق منطقی بعینہ تصدیق لغوی ہے اس کی تصریح شیخ نے اور علامہ شیرازی علامہ تفتازانی نے کی ہے لغت میں تصدیق کا تین معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول صدق سے جو قضیہ کا وصف ہے ماخوذ ہے فارسی میں جسکی تعبیر راست داشتن سے کیجاتی ہے ثانی اس صدق سے ماخوذ ہے جو قائل کی صفت ہے اور فارسی میں جس کی تعبیر گو داشتن سے کیجاتی ہے ۔ ثالث معنی قضیہ کے مفہوم کو مان لینا اور قبول کر لینا جس کو اذعان کہتے ہیں ۔ اور فارسی میں جس کی تعبیر گرویدن اور باور کردن سے کی جاتی ہے محققین کے قول کی بنا پر معنی ثالث تصدیق ہے لہذا تصدیق منطقی اور تصدیق لغوی میں کوئی فرق نہیں ہے ١٢

قولہ حکم الخ منطقیین کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق چار معانی پر ہوتا ہے نسبت تامہ خبریہ ۔ ١ محکوم بہ یعنی محمول ٢ نفس قضیہ وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا ادراک جس کو اذعان کہتے ہیں اور یہی ادراک اذعانی تصدیق منطقی ہے اور یہاں حکم سے معنی رابع یعنی اذعان مراد ہے ١٢

قولہ الی حد الجزم الخ یعنی اگر نسبت ایجابی ہو تو سلب کا احتمال .... مرجوح باقی اور اگر نسبت سلبی ہو تو ایجاب کا احتمال مرجوح باقی رہے تو جانب راجح کو ظن کہتے ہیں جو تصدیق کی قسم ہے اور مرجوح کو وہم کہتے ہیں جو تصور کی قسم ہے ١٢

قولہ الی ذلک الحد الخ یعنی ادراک جزم کی حد تک پہونچ جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جانب مخالف کا احتمال بھی باقی نہ رہے ١٢

قولہ یسمی جہلا مرکبا الخ یعنی جو ادراک حد جزم تک پہونچ گیا اور واقع کے خلاف ہے اس کو جہل مرکب کہتے ہیں یہ تصدیق کی ایک قسم ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں دو جہات ہوتی ہیں ایک امر واقعی سے دوسرے اس جہل سے جہل ہے کسی نے کہا ہے ؎

آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند ۔ ۔ ۔ درجہل مرکب ابدالدہر بماند

قولہ ان یزول بامر الخ امر سے مراد تشکیک مشکک ہے یعنی ایسا اعتقاد جو کسی کے شبہ دلانے سے زائل ہو جاتا ہے اس کو تقلید منطقی کہتے ہیں اور ائمہ اربعہ کی تقلید دوسری اصطلاح ہے بعض منکرین تقلید اپنی جہالت کی وجہ سے دونوں اصطلاحوں میں فرق نہیں سمجھتے ١٢

قولہ یقینا الخ یعنی جب ادراک تینوں صفت کے ساتھ متصف ہو تو اس کو یقین کہتے ہیں یعنی جزم اور واقع کے مطابقت اور ثبات ۔

ثم قد یذھب الی بعض الاوھام ان الاذعان لیس بادراک بمعنی انہ لیس منشاء للانکشاف بل ھو من عوارض الادراک کحصول السرور والغموم للنفس فھو من

كيفيات نفسانية أخرى سوى الادراك وهذا الكلام وان صدر عن القوم الذين ينعقد عليهم الانامل بالاعتقاد لكنه غلط فاحش فان الادراك عبارة عن منشاء الانكشاف والامتياز الذهن وفي الاعتقاد كشف تام للمحكي عنه الواقعي عند المعتقد كما يظهر لمن له بصيرة بالرجوع الى الوجدان كيفية كمالات الانسان هي التصديقات الالهية وانما كماليتها بالنظر الى الكشف التام نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصوري

ترجمہ:- پھر بعض اوہام میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ اذعان ادراک نہیں ہے بایں معنی کہ وہ منشاء انکشاف نہیں ہے۔ بلکہ وہ ادراک کے عوارض میں سے ہے جیسے نفس کیلئے خوشی کا حاصل ہونا۔ لہذا وہ نفس کی دوسری کیفیات میں سے ہے۔ جو ادراک کے علاوہ ہے۔ اور یہ کلام اگرچہ ایسی قوم کی جانب سے صادر ہوا ہے۔ جن کی جانب انگلیاں اعتقاد سے اٹھتی ہیں لیکن وہ صاف غلط ہے کیونکہ ادراک منشاء انکشاف اور امتیاز ذہن کا تام ہونا ہے اور اعتقاد میں محکی عنہ واقعی کا کشف تام ہوتا ہے معتقد کو جیسے کہ ظاہر ہے۔ اس شخص کو بصیرۃ حاصل ہے وجدان کی جانب رجوع کرے۔ اور انسانی کمالات الہی تصدیقات ہیں اور ان کی کمالیت کشف تام کیوجہ سے ہے۔ ہاں یہ کشف ایسی نوع ہے جو کشف تصوری کے مبائن ہے۔

تشریح:- بعض اوہام کہکر شارح ملاحسن نے نصیر طوسی، شیخ الرئیس کی جانب اشارہ کیا ہے ان کا قول ہے۔ اذعان ادراک نہیں ہے یعنی منشاء انکشاف نہیں ہے۔ بلکہ ادراک کے بعد عارض ہوتا ہے۔ جس طرح نفس کو خوشی کے ادراک کے بعد سرور حاصل ہوتا ہے یا اندوہناک خبر کے ادراک کے بعد غم عارض ہوتا ہے۔ لہذا بقول محقق طوسی پس اذعان نفس کی کیفیت ہے۔ جو ادراک کے علاوہ ہے۔ ملاحسن نے اس کو غلط قرار دیا اور فرمایا اگرچہ یہ قول بڑے علماء کا ہے۔ جن کی جانب عقیدت سے انگلی اٹھتی ہیں مگر صریح غلط ہے۔ فان الادراک الخ کیونکہ ادراک منشاء انکشاف اور امتیاز ذہنی کا نام ہے اور جہاں تک اعتقاد کا تعلق ہے معتقد کو اعتقاد سے محکی عنہ واقعی کا کشف تام حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ وجدان کی بصیرت حاصل ہے اس کو اس کی حقیقت بخوبی معلوم ہے۔

مثال۔ تصدیقات الٰہیہ انسانی کمال سمجھی جاتی ہیں جبکہ ان میں کمال کا تعلق کشف تام ہی سے ہے یعنی جس کو کشف تام ہوتا ہے الہی تصدیقات اسی کو حاصل ہوں گی۔ البتہ یہ کشف یعنی تصدیقی (اذعانی) اور ہے۔ اور کشف تصوری دوسری چیز ہے دونوں میں مباینت پائی جاتی ہے۔

قولہ بعض الادہام الخ مصنف نے علم وادراک کی دو قسمیں بیان کی تصور اور تصدیق اور ظاہر ہے کہ قسم مقسم کا فرد ہوتا ہے ۔ لہٰذا اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق علم وادراک ہے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے لہٰذا شارح اس کو بیان کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ ایک جماعت مناطقہ کی یہ کہتی ہے کہ تصدیق واذعان علم ہے مصنف بھی اس کے قائل ہیں اور شارح بھی اس کی تائید میں زور لگاتے ہیں اور نصیر طوسی اور فاضل ہروی کہتے ہیں کہ تصدیق واذعان لواحق علم سے ہے علم وادراک نہیں ہے اور شیخ الرئیس کا کلام بھی اس کی تائید کرتا ہے شیخ نے شفاء اور اشارات میں علم کی تقسیم تصور ساذج اور تصور مع الحکم کی طرف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم واذعان علم نہیں ہے بلکہ لواحق علم سے ہے میر زاہد ہروی فرماتے ہیں کہ علم منشاء انکشاف ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اذعان سے انکشاف نہیں ہوتا بلکہ علم وادراک کے بعد نفس میں ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کو اذعان و تصدیق کہتے ہیں نیز تصدیق وتکذیب کسی شئی کی اس کے علم کے بعد ہوتی ہے جب تک کسی شئی کا علم نہیں اس کی تصدیق یا تکذیب نہیں ہوسکتی بعض محشیوں نے اس نزاع کو نزاع لفظی قرار دیا ہے انھوں نے یہ کہا کہ اگر علم وادراک حالت ادراکیہ کو کہا جائے جو معلوم سے بالذات مغایر ہوتی ہے تو اذعان عین علم ہوگا کیونکہ حالت ادراکیہ اذعانیہ سے نسبت کی صورت حاصلہ کا انکشاف ہوتا ہے اور جب منشاء انکشاف ہوگی تو اس کو علم وادراک کہا جائے گا اور اگر علم وادراک کے درمیان اتحاد مان لیا جائے اور علم ومعلوم میں محض اعتباری تغایر ہو تو ظاہر ہے کہ اذعان صورت علمیہ کے لواحق میں سے ہوگا عین علم وادراک نہیں ہوگا یہاں فاضل ملاحسن اسی اختلاف کو بیان کرتے ہیں اور جو ان کے نزدیک حق ہے اس کا اثبات اور اس کے خلاف کا ابطال کرتے ہیں ۱۲

قولہ کحصول السرور الخ جو لوگ تصدیق واذعان کو لواحق علم سے کہتے ہیں ان کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح بعض اشیاء کے ادراک کے بعد سرور اور بعض اشیاء کے ادراک کے بعد غم حاصل ہوتا ہے تو یہ دونوں کیفیت نفسانیہ ہے علم وادراک نہیں ہے ٹھیک اسی طرح اذعان وتصدیق کیفیت نفسانیہ ہے جو نفس کو کسی خبر کے علم کے بعد حاصل ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جب علم کے بعد حاصل ہوگی تو علم وادراک کے مغایر ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً العالم حادث کا ادراک حاصل ہونے کے بعد اس پر دلیل قائم کی جاتی ہے کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث تو العالم حادث کی تصدیق حاصل ہوتی ہے تو چونکہ العالم حادث کا ادراک پہلے حاصل ہوا اور تصدیق اس کے بعد حاصل ہوئی لہٰذا یہ تصدیق علم وادراک نہیں بلکہ لواحق علم سے ہے ۱۲

قولہ سوی الادراک الخ جب تصدیق علم وادراک کے مغایر ہوگئی تو علم کی تصور وتصدیق اس کے طرف تقسیم کی توجیہ وتاویل یہ کی جائے گی کہ مقسم حقیقتہً علم نہیں ہے بلکہ مقسم سے مراد مایطلق

علیہ العلم ہے۔ چونکہ تصدیق پر لواحق علم ہونے کیوجہ سے علم کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ لہذا التصدیق بھی مقسم میں داخل ہو جائے گی ۱۲

قولہ عن القوم الخ پہلے بتایا گیا ہے کہ یہ قول شیخ الرئیس اور نصیر طوسی اور سید زاہد ہروی وغیرہ محققین کا ہے ۱۲

قولہ غلط فاحش الخ شارح نہایت جرأت کے ساتھ محققین کے قول کی تغلیط کرتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ قول اذعان اور تصدیق منشار انکشاف نہیں ہے اس وجہ سے علم وادراک نہیں ہے غلط ہے کیوں کہ ادراک منشار انکشاف وامتیاز للذہن کا نام ہے اور اذعان واعتقاد میں محکی عنہ کا انکشاف تام ہوتا ہے لہذا اذعان منشاء انکشاف ہے اور جب اذعان منشاء انکشاف ہے تو ادراک سے خارج نہیں ہو سکتا اذعان کے منشار انکشاف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تصدیقات الٰہیہ انسان کے لئے کمال اسی بنار پر ہیں کہ ان میں انکشاف تام ہوتا ہے ۱۲

قولہ وفی الاعتقاد کشف الخ اس پر اعتراض یہ ہے کہ اذعان واعتقاد میں بے شک کشف تام ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اذعان ہی منشاء انکشاف ہے بلکہ اذعان انکشاف کے بعد حاصل ہوتا ہے لہذا اذعان اور منشار انکشاف میں مغایرت ضروری ہے ۱۲

قولہ التصدیقات الخ بے شک تصدیقات الٰہیہ انسان کے لئے کمال ہیں اگر انسان کو تصدیقات الٰہیہ حاصل نہ ہوں تو دیگر حیوانات سے ممتاز نہیں ہوگا۔ لیکن ان تصدیقات کا انسان کے لئے کمال ہونا اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ تصدیقات منشاء انکشاف ہیں اور ادراک کے افراد میں سے ہے ۱۲

قولہ نعم الخ شارح نے جب محققین کے قول کو غلط فاحش قرار دے دیا تو یہاں سے ان کی غلطی کا سبب بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ محققین کے اس قول کی کہ اذعان ادراک نہیں ہے اس کے دو مراد ہو سکتی ہیں اول یہ کہ اذعان ادراک بمعنی تصور نہیں ہے اور اس تقدیر پر کوئی مناقشہ نہیں ہے اس لئے کہ اذعان کے علم کے جنس قرار دینے کے باوجود ہم اعتراف کرتے ہیں کہ تصور اور تصدیق دونوں متباین ہیں۔ ثانی مراد یہ ہے کہ اذعان منشاء انکشاف نہیں ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تصدیق اور اذعان سے ایک نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی کا انکشاف ہوتا ہے لہذا اذعان کا منشاء انکشاف ہونا ثابت ہو گیا لہذا اذعان و تصدیق علم بمعنی منشار انکشاف سے خارج نہیں ہے ۱۲

فان کان مرادھم ان الاصطلاح فقط علی ان العلوم التصدیقیة لیست بعلم بمعنی العلم التصوری فلا ینفع البتة وان کان مرادھم انھا لیست من جنس العلوم بمعنی منشاء الانکشاف مطلقا فھو باطل ضرورة انہ بعد التصدیق سیما الیقین یحصل للذھن نور بہ یتجلی الامر

الواقعي يقال له بالفارسية بدانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج من جنس الادراك بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن و العلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضوري الذي جعله بعضهم العلم حقيقة فان فيه ليس قوة الكشف الا ترى ان النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة او مركبة جوهر او عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقواها ۔

ترجمہ:- پس اگر ان کی مراد فقط اصطلاح ہے ۔ کہ علوم تصدیقیہ علم نہیں ہیں بایں معنی کے علم تصوری ہیں تو یہ کوئی نفع نہیں دیتا ۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ وہ جنس علوم میں سے نہیں ہیں بایں معنی کہ مطلقا منشاء انکشاف نہیں ہے ۔ تو پس وہ باطل ہے اس لئے کہ یہ بدیہی ہے کہ تصدیق کے بعد خاص کر یقین حاصل ہو جانے کے بعد ذہن کو ایک قسم کا نور حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعہ امر واقعی روشن ہو جاتا ہے ۔ جس کو فارسی میں دانشن سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کا ہر لغت میں الگ نام ہے تو جنس ادراک سے کیونکر خارج ہو جائے گا ۔ بلکہ تحقیق یہ ہے کہ انکشاف کے مراتب میں قوی درجہ یقین ہے ۔ اس کے بعد جہل مرکب ہے ۔ پھر تقلید اور علوم تصوریہ علوم کے مراتب میں سب سے ضعیف ترین مرتبہ ہے پھر درجہ علم حضوری کا ہے ۔ جس کو بعض نے حقیقی علم کہا ہے ۔ اس میں کشف کی قوت بالکل نہیں ہوتی کیا تم نہیں دیکھتے کہ نفس کو اپنا شعور کمال درجہ کا ہوتا ہے ۔ مگر نفس اپنے آپ کو اس قدر نہیں جانتا جتنا کہ دوسری اشیاء کو جانتا ہے مثلاً جوہر ہے ۔ عرض ہے بسیط ہے مرکب ہے ۔ پس یہ سب ضعیف علم ہے جیسا کہ یقین سب سے قوی علم ہے ۔

تشریح:- اذعان ادراک ہے یا نہیں ۔ شیخ الرئیس اور محقق طوسی نے اذعان کو عوارض علم کہا ہے ۔ جب کہ ملاحسن اذعان کو علم (ادراک مانتا ہے) اس لئے ان کے قول پر تبصرہ کرتا ہے ۔ اور وہ یہ کہ علماء ان کی اپنی اصطلاح ہے ۔ کہ علم تصدیق یعنی اذعان علم نہیں یعنی علم تصوری نہیں ہے تو چونکہ تصور و تصدیق میں تباین نوعی پایا جاتا ہے ۔ اس لئے علم تصوری کی نفی سے کوئی مضائقہ نہیں مگر اس سے اس کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ۔

۲ے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ تصدیق (اذعان) علم کی جنس سے خارج ہے ۔ بایں معنی کہ منشاء انکشاف نہیں بن سکتا تو یہ باطل ہے ۔ کیونکہ اگر اولاً ذہن میں نور حاصل ہوتا ہے جس کا نام علم ہے اس کے بعد اذعان و تصدیق حاصل ہوتی ہے ۔ اسی کو ملاحسن نے کہا یہ بات بدیہی ہے کہ تصدیق

حاصل کر یقین کے بعد ذہن میں ایک نور حاصل ہوتا ہے۔ جسکی وجہ سے امر واقعی روشن ہو جاتا ہے جس کو فارسی میں داشتن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ہر زبان میں اس کا جداگانہ نام ہے لہذا جنس ادراک سے کیونکر خارج ہو سکتا ہے۔

مراتب علم۔ تحقیق یہ ہے کہ انکشاف کا اقوی درجہ یقین کا ہے۔ اس کے بعد جہل مرکب ہے۔ پھر تقلید کا درجہ ہوتا ہے۔ پھر ظن کا۔ اور علوم تصوریہ علوم کے مراتب میں سب سے ضعیف درجہ کے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد سب سے آخری اور کمزور درجہ علم حضوری کا ہے۔ جس کو دوسرے لوگوں نے حقیقی علم کہا ہے اس میں انکشاف کی قوت بالکل نہیں ہوتی۔ مثلاً نفس کو دیکھئے اس کو اپنا کامل شعور ہوتے ہوئے بھی اپنے آپ کو نہیں جانتا۔ جتنا کہ وہ دوسری چیزوں کو اور ان کی حقیقتوں کو جانتا ہے۔ نفس کے بارے میں اس کو پتہ نہیں ہے کہ بسیط ہے یا مرکب۔ جوہر ہے یا عرض اگر کمال شعور ہوتا تو اپنے نفس کو ضرور جانتا۔ جس طرح دوسری چیزوں کو جانتا ہے کہ وہ جوہر ہیں یا عرض ہیں بسیط ہیں یا مرکب ہے لہذا معلوم ہوا کہ علم حضوری ضعیف ترین علم ہے جس طرح اس کے مقابل یقین اقوی ترین علم ہے۔

قولہ ضرورۃ الخ شارح کی اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق و اذعان کے بعد ذہن کو ایک نور حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے محکی عنہ کا جو امر واقعی ہے انکشاف ہو جاتا ہے لہذا تصدیق اذعان ما بہ الانکشاف ہے تو ادراک اور علم سے خارج نہیں ہو سکتا مگر شارح کی یہ دلیل دو وجہ سے مخدوش ہے اول اس وجہ سے کہ وہ نور جس کو علم و دانش کہا جاتا ہے تصدیق کے بعد حاصل نہیں ہوتا بلکہ تصدیق و اذعان سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے نسبت تامہ کا علم حاصل ہوتا ہے اس کے بعد اس کی تصدیق یا تکذیب حاصل ہوتی ہے۔ ثانی اس وجہ سے کہ شارح کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق کے بعد وہ نور حاصل ہوتا ہے لہذا اس نور اور تصدیق و اذعان میں مغایرت ہو گئی لہذا تصدیق نور ادراک کا فرد نہیں ہوئی۔

قولہ ولہ اسم فی کل لغۃ الخ یعنی اس نور کو عربی میں حالت ادراکیہ اور ہندی میں سمجھ بوجھ کہتے ہیں

قولہ بل التحقیق الخ یہاں سے شارح تصدیق کے اقسام میں انکشاف کا تحقق بالتفصیل بیان کرتے ہیں لیکن تصدیق کے اقسام میں انکشاف کا تحقق اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ تصدیق اذعان ہی ما بہ الانکشاف ہے اور جب تک تصدیق کا ما بہ الانکشاف ہونا ثابت نہیں ہوگا اس وقت تک مدعی یعنی تصدیق کا جنس ادراک سے ہونا ثابت نہیں ہو سکتا ۱۲

قولہ اقوی الخ چونکہ یقین کی صورت میں ثبوت محمول للموضوع ایسا جزم ہوتا ہے جو واقع کے مطابق اور راسخ کر تشکیک مشکک سے زائل نہیں ہو سکتا۔ لہذا اقوی ہے اس کے بعد درجہ جہل مرکب

کا ہے کیونکہ اگرچہ واقع کے مطابق نہیں ہوتا مگر جزم راسخ ہوتا ہے اور اس کے بعد تقلید کا درجہ ہے کیوں کہ راسخ نہیں ہوتا مگر جزم ہوتا ہے یعنی اس میں جانب مخالف کا احتمال مرجوح ہوتا ہے ۱۲

قولہ العلم الحضوری الخ شارح علام نے علم حضوری کو اضعف قرار دیا ہے اس کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کو اپنا علم حضوری ہے مگر باوجود اس کے نفس اپنے وبساطت وترکیب وجوہریت اور عرضیت کو نہیں جانتا اور نفس کو دوسری اشیاء کا علم حصولی ہوتا ہے تو نفس اس کا بسیط ہونا مرکب ہونا جوہر ہونا عرض ہونا معلوم کرلیتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ علم حضوری اضعف ہے اس میں انکشاف تام نہیں ہوتا مگر اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ علم حضوری کا معلوم ذات شئی ہے جو ذاتیات کا مجموعہ مجمل ہے یہ معلوم علم حضوری کے ذریعہ خوب منکشف ہوجاتا ہے اور اس کے معلوم مجمل کی ذاتیات کا علم حصولی ہے لہذا نفس کی بساطت اور ترکیب یا جوہریت اور عرضیت کا عدم انکشاف علم حصولی کا نقص اور ضعف ہے نہ کہ علم حضوری کا ۱۲

قولہ بعضہم الخ بعض لوگوں نے علم حضوری کو حقیقی علم قرار دیا ہے اور دو وجہ بیان کی ہے اول یہ کہ علم حقیقی وہ علم ہے جو معلوم کے انتفاء سے منتفی ہوجائے چونکہ علم حضوری کا معلوم شئی کی نفس ذات ہے اور اس کے منتفی ہونے سے اس کا علم بھی منتفی ہوجاتا ہے۔ لہذا علم حضوری علم حقیقی ہے بخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم عین خارجی معدوم ہوجاتا ہے مگر اس کا علم حصولی معدوم نہیں ہوتا مگر یہ وجہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ علم حصولی کا معلوم بالذات عین خارجی نہیں ہے بلکہ معلوم بالذات نفس شئی من حیث ہو ہو ہے یعنی عوارض خارجیہ اور عوارض ذہنیہ سے قطع نظر کرکے اور ظاہر ہے کہ جب یہ معلوم منتفی ہوگا تو علم حصولی بھی منتفی ہوجائے گا کیونکہ علم اور معلوم بالذات میں اتحاد ذاتی ہے ثانی وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہے جس میں معلوم خود منکشف ہو بلا واسطہ کے اور یہ شان علم حضوری کی ہے کیونکہ علم حضوری میں نفس شئی عالم کے پاس حاضر ہوتی ہے بخلاف علم حضوری کے کہ اس میں شئی کی صورت مدرک کے پاس ہوتی ہے لہذا معلوم بواسطہ صورت کے منکشف ہوتا ہے ۱۲

قولہ فان فیہ الخ یہاں سے اضعف کی دلیل ہے ۱۲

قولہ الاتری الخ یہ علم حضوری کے اضعف العلوم ہونے کی شہادت پیش کرتے ہیں کہ نفس کو اپنا علم حضوری ہے مگر جوہریت اور عرضیت اور بساطت اور ترکیب معلوم نہیں اور نفس کو دوسری اشیاء کا علم حصولی ہوتا ہے تو بسا اوقات اس کی حقیقت منکشف ہوجاتی ہے حاشیہ سابقہ میں اس شہادت کو رد کردیا گیا ہے میر زاہد نے تصریح کی ہے علم حضوری کا معلوم مجمل ہوتا ہے اور اس کی ذاتیات کا علم حصولی ہوتا ہے تو اگر ضعیف لازم آئے گا تو علم حصولی میں نہ حضوری میں۔ ۱۲

قولہ فہذا اضعف الخ یہ شہادت پر تفریع ہے مگر المبنی علی الفاسد فاسد کما مر ۱۲

فخالفتہم لجماہیر الحکماء بغیر دلیل وبداہۃ یمجہا العقل السلیم والفہم المستقیم الا ان یقال مرادہم من الادراک حصول الصورۃ بمعنی الصورۃ الحاصلۃ ولاشک ان الاذعان لیس بصورۃ حاصلۃ للشئ وان کان منشاء للانکشاف فان الصورۃ عبارۃ عن الشئ الحاصل فی الذہن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردہا عن المادۃ تجریدا تاما او ناقصا والاذعان من الکیفیات النفسانیۃ الناشئۃ فیہا ۔

ترجمہ: پس ان بڑوں کی مخالفت کرنا جمہور حکماء کی بغیر کسی دلیل کے اور بداہت کے خلاف کرانا عقل سلیم اس کی مذمت کرتی ہے لیکن یہ کہ کہا جائے ان کی مراد ادراک سے حصول صورۃ ہے یعنی صورۃ حاصلہ اور اس میں شک نہیں کہ اذعان شئی کی صورت حاصلہ کا نام نہیں ہے اگرچہ وہ منشاء کی کیوں نہ ہو کیوں کہ صورت نام ہے اس شئی کا جو ذہن میں خارج سے حاصل ہو اس کے تشخصات خارجیہ کو حذف کرنے کے بعد۔ اور مادہ سے مجرد کر لینے کے بعد خواہ تجرید تام ہو یا تجرید ناقص ہو۔ اور اذعان نفس کیفیت کا نام ہے جو نفس ہی میں پیدا ہوتی ہے۔ خارج سے حاصل نہیں ہوتی

تشریح: پس بقول ملاحسن ان مشائخ کا جمہور حکماء کی مخالفت کرنا بغیر دلیل کے عقل سلیم اس کو نامناسب قرار دیتی ہے۔ ملاحسن نے مشائخ کے قول کی تاویل کی اور کہا ان مشائخ کی مراد ادراک ہے جس کے بارے میں اذعان کی نفی کرتے ہیں حصول صورۃ ہے جس کے معنی صورت حاصلہ کے ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ اذعان شئی کی صورۃ حاصلہ کا نام ہرگز نہیں ہے کیونکہ صورۃ خارج سے شئی کی حاصل شدہ صورۃ کو کہتے ہیں جب کہ خارجی تشخصات مادہ اور دوسری چیزوں سے اس کو مجرد کر لیا گیا ہو۔ اور اذعان نفس کی کیفیت کا نام ہے۔ جو نفس ہی میں پیدا ہوتا ہے تو دونوں میں بون بعید ہے

قولہ بغیر دلیل الخ محققین کی دلیل جو میر زاہد نے بیان کی ہے حواشی سابقہ میں گذر چکی ہے ۱۲

قولہ یمجہا الخ المج انداختن دکلی کردن سے ماخوذ ہے یعنی بعض اوہام کی مخالفت کو عقل سلیم ردی کی ٹوکری میں پھینک دے گی مگر ناظرین کو معلوم ہو گیا کہ وہ رائے بلا دلیل نہیں ہے کہ ردی کے ٹوکرے میں پھینکی جائے ۱۲

قولہ الا ان یقال الخ محققین کے قول کی یعنی تصدیق نوع علم سے ہے علم نہیں ہے کہ اصلاح اور توجیہہ کرتے ہیں کہ محققین کے قول میں ادراک سے مراد صورت حاصلہ ہے اور ان کے قول کا حاصل

یہ ہے کہ تصدیق اگرچہ منشاء انکشاف ہے مگر ادراک بمعنی صورت حاصلہ نہیں ہے کیونکہ صورت عوارض خارجیہ سے مجرد ہوکر خارج سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور اذعان اور تصدیق کیفیات نفسانیہ سے ہے جو نفس میں پیدا ہوتی ہے تو ان دونوں میں مغایرت ہے مگر شارح کی توجیہ توجیہ القول بما لا یرضی بہ لقائل کے مترادف ہے کیونکہ سید ہروی نے تصریح کی ہے کہ اذعان ادراک نہیں ہے اس لئے منشاء انکشاف نہیں ہے اور اسی توجیہ میں منشاء انکشاف ہونے کا اعتراف ہے لہذا اس توجیہ سے محققین راضی نہیں ہو سکتے ۱۲

قولہ من الادراک الخ یعنی الاذعان من لواحق الادراک میں ادراک سے مراد صورت حاصلہ ہے ۱۲

قولہ لیس بصورۃ الخ چونکہ اذعان قبول نفس کو کہتے ہیں جس کی تعبیر فارسی میں گرویدن سے کی جاتی ہے اور صورت حاصل ہوتی ہے عوارض خارجیہ سے مجرد ہوکر تو اذعان اور صورت حاصلہ میں بالکل مغایرت ہے لہذا یہ قول صحیح ہو جائے گا کہ اذعان وتصدیق صورت حاصلہ نہیں ہیں ۱۲

قولہ تجریدا تاما الخ تجرید تام کی صورت یہ ہے کہ تمام تشخصات خارجیہ سے خواہ ممکن الحصول فی الذہن ہوں یا نہ ہوں مجرد ہو جائے اور تجرید ناقص کی صورت یہ ہے کہ بعض تشخصات سے مجرد ہو جو غیر ممکن الحصول فی الذہن ہوں۔

قولہ فیہا الخ یعنی فی النفس مطلب یہ ہے کہ اذعان خارج سے ذہن میں حاصل نہیں ہوتا بلکہ نفس ہی میں پیدا ہوتا ہے ۱۲

ثم هذا لا يضر المصنف فانه قال هو الحاضر عند المدرك وما اخذ لفظ الصورة في التعريف

ترجمہ:۔ پھر یہ مصنف کے لئے مضر نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے کہا ہے۔ ہو الحاضر عند المدرک اور تعریف میں لفظ صورت کو نہیں لیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف ماتن علم کو اذعان مانتے ہیں یا نہیں۔ علم بمعنی صورت حاصلہ کا اذعان نہ ہونا۔ مصنف کے لئے کوئی مضر نہیں ہے نہ اس کے قول کے خلاف ہے کیوں کہ مصنف نے علم کی تعریف میں کہا ہے ہو الحاضر عند المدرک۔ علم حاضر عند المدرک کا نام ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اذعان بھی مدرک کے نزدیک حاضر ہوتا ہے۔ مصنف نے اسی وجہ سے اس نے علم کی تعریف میں لفظ الصورۃ کو نہیں لیا کہ ادراک اذعان سے خارج ہو جائے

قولہ ہذا لا یضر الخ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے توجیہ میں یہ کہا ہے کہ اذعان علم بمعنی صورۃ حاصلہ

نہیں ہے۔ مصنف کے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ مصنف نے علم کی تعریف میں الحاضر عند المدرک فرمایا ہے صورت کا ذکر نہیں کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اذعان حاضر عند المدرک ہے لہذا مصنف کی تعریف اذعان پر صادق ہوگی مگر شارح کا یہ خیال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مصنف کی علم کی یہ تعریف عام ہے حضوری اور حصولی دونوں پر صادق آتی ہے اور علم حصولی پر اسی وقت صادق ہوگی جب الحاضر سے عام مراد ہو نفس شئی اور صورت شئی حاضر ہو تو مصنف نے اگرچہ صورت کا لفظ صراحۃً ذکر نہیں کیا مگر ملحوظ ہے لہذا الایراد المصنف صحیح نہیں ہوا ۱۲

والا فتصور ساذج هذا يشمل مالم يكن فيه نسبة تامة خبرية سواء لم يكن فيه نسبة اصلا او كانت ولم يكن خبرية ومايكون فيه نلك ولم يكن فيه الاذعان كما فى الصورة التخييل والشك والوهو

ترجمہ: ورنہ پس تصور ساذج ہے۔ یہ تعریف شامل ہے اس تصور کو بھی جس میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو برابر ہے۔ اس میں نسبت بالکل نہ ہو۔ یا نسبت پائی جائے مگر نسبت تامہ خبریہ نہ ہو اور وہ ذہن میں آئی ہوئی صورت بھی تصور ساذج ہے جس میں اذعان نہ ہو تخییل۔ شک۔ اور وہم کی صورت میں ہوتا ہے۔

تشریح: ماتن صاحب سلم کا قول۔ ورنہ پس تصور ساذج ہے۔ تصور کی یہ تعریف اس صورت حاصلہ کو بھی شامل ہے جس پر نسبت تامہ خبریہ نہ ہو۔ برابر ہے۔ نسبت ہی نہ ہو۔ بلکہ مفرد ہو۔ جیسے زید۔ یا نسبت تو ہو مگر نسبت تامہ خبریہ ہو۔ مگر اذعان نسبت کا نہ ہو۔ مثلاً نسبت میں شک ہو۔ یا وہم ہو۔ یا پھر نسبت کا فقط تخییل ہو۔ تو یہ بھی مفرد ہی کے حکم میں ہے اور تصور ہے تصدیق نہیں۔

قولہ والا فتصور ساذج الخ یعنی ان لم یکن اعتقاد النسبة خبریة پہلے بتایا گیا ہے کہ تصدیق کی تعریف تین قیود ہیں ۱ اذعان ۲ نسبت تامہ ۳ اور خبریہ اور مقید بقیود کی نفی عام ہوتی ہے بعض قید کی نفی اور تمام قیود کی نفی کو لہذا تصور ساذج میں وہ علم بھی داخل ہوگا جس میں بالکل نسبت نہ ہو جیسے مفرد کا علم احساس اور تخییل اور توہم اور تعقل یا نسبت ہو مگر تامہ نہ ہو جیسے مرکبات توصیفی و اضافی وغیرہ یا نسبت تامہ ہو مگر تامہ خبریہ نہ ہو جیسے انشائیات کا علم یا نسبت تامہ خبریہ ہو مگر اذعان نہ ہو جیسے تخییل وہم شک والنکار ہیں۔ یہ سب تصورات ہیں اور لفظ الساذج وسادہ کا معرب ہے اور ان کو تصور ساذج اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ اذعان سے خالی ہوتے ہیں ۱۲

قولہ لم یکن الخ یعنی بالکل نسبت نہ ہو جیسے مفردات کا تصور یا نسبت خبری نہ ہو جیسے مرکب

اضافی وغیرہ ۱۲

قولہ فی صورۃ التخیل الخ تخیل کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے اول ایسی جزئیات مادیہ جنکا احس باطن سے ادراک ممکن ہو۔ ثانی نسبت تامہ خبریہ کا ایسا ادراک کہ جانب موافق اور مخالف کی طرف نفس کا التفات نہ ہو۔ اگر موافق التفات مرجوح ہو تو اس کو وہم کہتے ہیں اور اگر دونوں جانب التفات مساوی ہو تو اس کو شک کہتے ہیں۔ یہ سب تصور ساذج میں داخل ہیں ۱۲

قولہ والوہم الخ وہم کی تعریف گذر چکی یعنی نسبت تامہ خبریہ کا ادراک مرجوح اس کے علاوہ توہم۔ ایسے جزئیات کا ادراک ممکن نہ ہو۔ چونکہ ایسی جزئیات کا ادراک قوت واہمہ سے ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو توہم کہتے ہیں۔ اور جزئیات مجردہ اور کلیات کا ادراک چونکہ عقل سے ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو تعقل کہتے ہیں ۱۲

وهما نوعان متباينان من الادراك ضرورة هذا الكلام يفيد فائدتين الاولى ان التصديق كيفية ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان متباينان والمصنف احال كليهما الى الضرورة وبيان الاولى قد مرمنا آنفا وقد يستدل على الثانى فى المشهور بان لكل واحد من ماهية التصور والتصديق لوازم خاصة منافية للوازم اخرى وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والا يلزم اجتماع المتنافيين

ترجمہ اور وہ دونوں ادراک کی دو متبائن نوعیں ہیں۔ بداہۃً۔ یہ عبارت دو فائدہ دیتی ہے۔ اول۔ تصدیق کیفیت ادراکیہ ہے۔ ثانی تصور و تصدیق دو متبائن انواع ہیں۔ اور مصنف نے دونوں کو بداہت کے حوالہ کیا ہے اور اول کا بیان ہماری طرف سے ابھی گذر چکا ہے۔ اور ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے مشہور قول کی بناء پر۔ کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کے لئے کچھ لازم ہیں۔ جو ان کے ساتھ خاص ہیں۔ جو دوسرے لوازم کے منافی ہیں اور لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی کو مستلزم ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

تشریح علم کی اقسام کا بیان ۱۔ تصور اور تصدیق ادراک کی دو قسمیں ہیں۔ اور آپس میں ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ مصنف کی اس عبارت سے دو فائدے مرتب ہوتے ہیں۔ پہلا فائدہ یہ ہے کہ تصدیق کیفیت ادراکیہ ہے۔ کیونکہ مصنف نے نوعان متباینان من الادراک کہا اس سے معلوم ہوا کہ دونوں ادراک کی قسمیں ہیں لہٰذا پس تصدیق کیفیت ادراکیہ ہے۔

اور ادراک ایک جنس ہے۔ تصور اور تصدیق ایسی قسمیں ہیں جو ایک دوسرے کے مبائن ہیں اگر من الادراک کا تعلق نوعان سے ہو۔ اور اگر من الادراک متبائن کے متعلق ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ تصور ادراک ہے اور تصدیق ادراک نہیں ہے معنی یہ ہوں گے ادراک سے ہوتے ہیں دونوں متبائن ہے۔ ایک ادراک سے ہے۔ دوسری ادراک نہیں ہے بلکہ ادراک کے عوارض میں سے ہے۔ تصدیق کے ادراک ہونے کا بیان تفصیلی ابھی اوپر گزر چکا ہے۔ اور ثانی پر استدلال کیا گیا ہے۔ یعنی تصور و تصدیق دو متبائن انواع ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے کچھ لوازم ہیں۔ جو صرف ان کے ملزوم کے ساتھ خاص ہیں یعنی تصور کے لوازم تصور کے ساتھ اور تصدیق کے لوازم تصدیق کے ساتھ خاص ہیں ایک لازم دوسرے لازم کے ساتھ نہیں پایا جائے گا ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا اور لوازم کا منافی ہونا۔ ملزوم کے منافی ہونے کو مستلزم ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ تصور و تصدیق ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔

(۱) ہما نوعان متبائنان الخ متقدمین اور متاخرین کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ متاخرین قائل ہیں کہ تصور و تصدیق حقیقت کے اعتبار سے مختلف نہیں بلکہ متعلَّق کے اعتبار سے مختلف ہیں یعنی جس کے ساتھ تصور متعلق ہوگا اس کے ساتھ تصدیق متعلق نہیں اور جس کے ساتھ تصدیق متعلق ہوگی اس کے ساتھ تصور کا تعلق نہیں ہوسکتا۔ اور اسی بنا پر متاخرین قائل ہیں کہ قضیہ میں چار اجزاء یعنی موضوع محمول نسبت تقییدیہ اور نسبت تامہ خبریہ ہوتے ہیں کیونکہ متاخرین کے نزدیک تصدیق کے متعلق کے ساتھ تصور کا تعلق نہیں ہوسکتا۔ تو چونکہ قضیہ کے ساتھ شک اور یقین دونوں متعلق ہوتے ہیں اس وجہ سے قضیہ میں دو نسبتیں ہونی چاہیئے نسبت تامہ خبریہ جس کے ساتھ تصدیق متعلق ہو اور نسبت تقییدیہ جس کے ساتھ شک وغیرہ تصورات کا تعلق ہو اور متقدمین قائل ہیں کہ تصور اور تصدیق میں اختلاف صرف حقیقت میں متعلق ہے۔ نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصور اور تصدیق میں دونوں کا تعلق ہوسکتا ہے۔ لہذا قضیہ میں نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ دوسری نسبت کی ضرورت نہیں ہے ایک نسبت تامہ خبریہ دونوں کا متعلق ہوسکتی ہے۔ لہذا متقدمین کے نزدیک قضیہ میں چار اجزاء نہیں ہیں بلکہ صرف تین اجزاء ہیں۔ موضوع محمول۔ نسبت تامہ خبریہ کما سیاتی تفصیلہ فی التصدیقات۔ مصنف یہاں متقدمین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تصور اور تصدیق دونوں مختلف ہیں یعنی دونوں کی حقیقت میں تبائن ہے ۱۲

قولہ ان التصدیق الخ مصنف کی عبارت ہما نوعان متبائنان من الادراک میں دو احتمال ہیں اول یہ ہے کہ جار مجرور مل کر نوعان کی صفت ہو اس صورت میں یہ معنی ہونگے کہ ادراک جنس ہے اور تصور و تصدیق اس کی دو مختلف نوع ہیں تو تصدیق کا جنس ادراک سے ہونا مستفاد ہوگا۔

اور شارح نے یہی معنی لیا ہے اور ثانی احتمال یہ ہے کہ من الادراک متبائنان کے متعلق ہو اور قریب کی وجہ سے یہی راجح ہے تو اس صورت میں یہ معنی ہونگے کہ تصور اور تصدیق ادراک کی وجہ سے مختلف ہیں یعنی تصور ادراک ہے اور تصدیق ادراک نہیں ہے تو تصدیق کا لواحق ادراک سے ہونا مستفاد ہوتا ہے مگر دوسرے قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک تصدیق جنس ادراک ہے لہذا شارح نے احتمال اول کو اختیار کر کے شرح کیا ہے ۱۲

قولہ والثانیۃ الخ یعنی مصنف نے متقدمین کا مسلک اختیار کیا ہے یعنی تصور اور تصدیق متعلق کے اعتبار سے متبائن نہیں ہیں بلکہ دونوں کی حقیقتیں متبائن ہیں دونوں کا متعلق ایک ہو سکتا ہے۔

قولہ الی الضرورۃ الخ مصنف کی اس عبارت میں دو دعوی ہیں اول یہ ہے کہ تصدیق ادراک کا ایک فرد ہے ثانی یہ کہ تصور اور تصدیق کی حقیقت نوعیہ مختلف ہے اور مصنف نے دونوں دعووں کو بدیہی کہدیا ہے اور شارح نے دونوں کی دلیل بیان کی ہے پہلے دعوی کی دلیل گذر چکی اور اس کے صحت وسقم کا حال بھی معلوم ہو چکا ہے اور دوسرے دعوی کی دلیل بیان کریں گے مگر دلیل کے مقدمہ پر اعتراض وارد ہو گیا لہذا مقدمہ کی بداہت کا دعوی کر دیا اس وجہ سے مصنف نے اول ہی دعوی کو بداہت پر محمول کیا ہے ۱۲

قولہ الاول الخ یعنی تصدیق جنس سے ادراک سے ہے شارح نے اس کا اثبات قد ذہب الی بعض الاوہام سے کیا ہے ۱۲

قولہ علی الثانی الخ یعنی تصور اور تصدیق کی ماہیتیں مختلف ہیں اس پر دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے لوازم میں منافات ہے کیونکہ تصور کے لئے متعلق کا عام ہونا لازم ہے اس لئے کہ تصور کا تعلق شئی کے ساتھ ہوتا ہے اور تصدیق کے لئے اس کے متعلق کا خاص ہونا لازم ہے کیونکہ تصدیق کا تعلق صرف نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہوتا ہے اور لوازم میں منافات وتبائن ملزومات کے منافات وتبائن کو مستلزم ہے اس واسطے کہ اگر لوازم وملزوم متبائن نہ ہوں تو چونکہ ملزوم بغیر لوازم کے متحقق نہیں ہو سکتا اس لئے جب ملزوم متحقق ہوگا تو لوازم بھی متحقق ہوں گے تو متنافیین کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا تنافی لوازم مقتضی ہے تنافی ملزومات کو پس ثابت ہو گیا کہ تصور اور تصدیق دونوں متبائن ہیں ۱۲

قولہ لوازم الخ تصدیق کے لوازم میں سے نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ متعلق ہونا ہے اور تصور سے اس کا عدم اکتساب ہے اور تصور کے لوازم میں سے ہر چیز کے ساتھ متعلق ہونا ہے یہاں تک کہ اپنے اپنے نفس اور اپنے نقیض کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تصدیق سے عدم اکتساب اور ان لوازم کا منافات اور تبائن ظاہر ہے ۱۲

قولہ والا یلزم الخ حواشی سابقہ میں اجتماع متنافیین کی تقریر گذر چکی ہے ۱۲

وفیہ منع مشہور ایضا بان اللوازم یجوز ان تکون لوازم الصنف فالملزومات یجوز ان تکون متبائنۃ صنفا اقول من الضروریات ان التصدیق بماھیتہ ایاما کانت ماھیتہ یستلزم ان یتعلق بمتعلق یلزم ان یکون النسبۃ الخبریۃ معتبرۃ فیہ والتصور من حیث ماھیتہ لا یستلزم ذلک فلا شبھۃ حینئذ فی تنافی اللوازم وکذا فی کونہا لوازم الماھیۃ فثبت المطلوب بلا کلفۃ

ترجمہ: اور اس میں (استدلال میں) اعتراض بھی مشہور ہے۔ کہ لوازم جائز ہے کہ لوازم صنف ہوں۔ پس ملزومات جائز ہے کہ صنف میں ایک دوسرے سے مبائن ہوں۔ میں کہونگا کہ یہ بات بدیہی ہے کہ تصدیق کی بھی ماہیت ہو۔ اس کے لئے لازم ہے کہ ایسے متعلق کے ساتھ متعلق ہو جس میں نسبت خبری کا اعتبار کیا گیا ہو۔ اور تصور اپنی ماہیت کے لحاظ سے اس کا مستلزم نہیں ہے لہذا پس اس وقت لوازم کے منافی ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہا اسی طرح اس کا لوازم کا ماہیت ہونا بھی۔ پس مطلوب بلا تکلف ثابت ہوگیا

تشریح: تصور و تصدیق کے لوازم ایک دوسرے کے منافی بھی ہیں۔ اور لازم ماہیت بھی نہ کے لازم صنفی اس مفہوم کو ملا حسن نے اس عبارت میں ادا کیا ہے۔
کہ تصدیق نام خواہ حکم کا ہو۔ یا تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہو بہر صورت اس میں نسبت تامہ خبریہ کا پایا جانا ضروری ہے اور تصور کی ماہیت میں اس کو مستلزم نہیں یعنی یہ کہ تصور کے پائے جانے کے لئے نسبت تامہ خبریہ نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تصدیق نسبت کی ماہیت کے لئے ضروری اور لازم نہیں ہے اور تصور میں اس نسبت کا عدم ضروری ہے لہذا دونوں کے لوازم کا جدا ہونا اور لازم کا حقیقت ماہیت ہونا بے تکلف ثابت ہوگیا۔
قولہ منع مشہور الخ منع کی تقریر یہ ہے کہ مطلقاً لوازم میں منافات ملزومات کے منافات کو مقتضی نہیں ہے جیسے رومی کے لوازم میں بیاض ہے اور حبشی کے لوازم میں سواد ہے اور بیاض وسواد میں منافات ہے مگر رومی اور حبشی کی ماہیت میں اتحاد ہے یعنی دونوں کی ماہیت انسان ہے البتہ لوازم ماہیت میں اگر منافات ہو تو ماہیت میں منافات لازم آئے گی اور تصور و تصدیق کے لوازم کو ہم لوازم ماہیت تسلیم نہیں کرتے ممکن ہے کہ یہ لوازم صفت ہوں لہذا تصور اور تصدیق میں اختلاف صنفی لازم آئے گا ماہیت کا اختلاف لازم نہیں آئے گا ۱۲

قولہ اقول الخ استدلال کا خلاصہ یہ تھا کہ تصور اور تصدیق کے لوازم میں اختلاف ہے اور جب لوازم میں اختلاف ہوگا تو ملزوم میں بھی اختلاف ہوگا اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق لوازم کا اختلاف ملزومات کے ماہیت کے اختلاف کو مستلزم ہونا ممنوع ہے البتہ لوازم ماہیت کا اختلاف ملزومات کے اختلاف ماہیت کو مستلزم ہوتا ہے اور تصور و تصدیق کے لوازم مختلفہ ممکن ہے کہ لوازم ماہیت نہ ہوں بلکہ لوازم صنف ہوں تو تصور اور تصدیق کا مختلف بالصنف ہونا لازم آئے گا تو دلیل سے مطلوب ثابت نہیں ہوگا اقول سے شارح مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرتے ہیں۔ یعنی تصور و تصدیق کے لوازم کا ماہیت ہونا ثابت کرتے ہیں کہ یہ مقدمہ بدیہی ہے بعض تصور و تصدیق کے لوازم ماہیت ہونا بدیہی ہے ۱۲

قولہ ایا ما کانت الخ یعنی تصدیق کی ماہیت خواہ نفس حکم ہو جس کے حکما قائل ہیں یا تصورات ثلثہ اور حکم کا مجموعہ ہو جس کے امام رازی قائل ہیں مقتضی ہے کہ اس کے متعلق میں نسبت تامہ خبریہ معتبر ہو لہٰذا یہ لازم لازم ماہیت ہے بداہتہ ۱۲

قولہ لایستلزم الخ یعنی تصور کی ماہیت خاص نسبت تامہ کی مقتضی نہیں ہے بلکہ ہر چیز کے ساتھ متعلق تصور کے لوازم ماہیت سے ہونا بداہتہ ثابت ہے ۱۲

قولہ فلا شبہتہ الخ یعنی دونوں کے لوازم یعنی خاص نسبت خبریہ کے ساتھ اور ہر چیز کے ساتھ متعلق میں بداہت منافات ہے ۱۲

قولہ المطلوب الخ یعنی تصور اور تصدیق کا دو نوع مختلف ہونا ۱۲

قولہ اُدرِک الخ یہاں سے ایک دخل مقدر کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تصور و تصدیق کے تبائن نوعی ثابت کرنے کے لئے لوازم میں تبائن ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے دونوں کی حقیقت مختلفہ بیان کر دیجاتی تو مدعی ثابت ہو جاتا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بسا اوقات ماہیت خارجیہ کا معلوم کرنا محال ہوتا ہے اور لوازم ماہیت کا معلوم کرنا بدیہی ہوتا ہے تو ایسی صورت میں ماہیت میں اختلاف لوازم ہی کے اختلاف سے ثابت کیا جاتا ہے اور یہاں یہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے ۱۲

وادراك الماهية الخارجية بكنهها يجوزان يكون من المستحيلات وانما سبيل اثبات تباينها بدرك تنافی لوازمها بالضرورة او بالبرهان وهذا الطريق موجود ههنا ايها بالضرورة لايقال هذا يؤول الى دعوى الضرورة فليكتف به اولا لانا نقول هذا دعوى الضرورة فی المقدمات فلا يستلزم ضرورة المطلوب

ترجمہ: اور ماہیت خارجیہ کا بکنہہ ادراک جائز ہے۔ کہ مستحیل ہو۔ ان میں تبائن کو ثابت

کرنے کی سبیل ان کے لوازم سے منافات کے ادراک پر موقوف ہے ۔ خواہ بالضرورۃ ہو یا برہان ہو ۔ یہ طریقہ بھی یہاں بداہۃ موجود ہے ۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کا نتیجہ ضرورۃ کے دعویٰ کی جانب لوٹتا ہے ۔ پس چاہئے تھا کہ اس پر اکتفاء کر لیتے ۔

اس لئے کہ ہم جواب دیں گے ۔ یہ بداہت کا دعوی صرف مقدمات میں ہے لہذا مطلوب کے بدیہی ہونے کو مستلزم نہیں ہے ۔

تشریح: اعتراض ۔ تصور اور تصدیق کے درمیان تباین نوعی ثابت کرنے کے لئے ان کے لوازم ہیں ۔ تباین ثابت کرنے کی کیا حاجت ہے ۔ صرف دونوں کی حقائق مختلف بیان کر دیجاتیں تو تباین ثابت ہو جاتا ۔ **الجواب** ۔ مذکورہ بالا اعتراض کا ملا حسن نے جواب دیا ہے کہ کبھی کبھی ماہیت خارجیہ کا معلوم کرنا محال ہوتا ہے ۔ اور لوازم ماہیت کا معلوم کرنا بدیہی ہوتا ہے ۔ تو ایسی صورت میں تباین ماہیت میں اختلاف لوازم کے اختلاف ہی سے ثابت کرنا پڑتا ہے اور یہاں پر یہی صورت پائی جاتی ہے ۔

لایقال ۔ سے ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ استدلال میں بداہت کا دعوی کیا گیا ہے ۔ تو شروع ہی میں کہدینا چاہیئے تھا تصور و تصدیق بداہۃ دو مختلف انواع ہیں ۔ لانا نقول ۔ جواب کے استدلال بداہت کا جو دعوی کیا گیا ہے وہ دلیل کے مقدمہ میں کیا گیا ہے ۔ مطلوب کو بدیہی نہیں کہا گیا ۔ اگر شروع میں بداہت کا دعوی کر دیتے تو مطلوب کے بداہت کا دعوی ہو جاتا ۔ اور ان دونوں میں کوئی تلازم نہیں ہے بسا اوقات مطلوب نظری ہوتا ہے اور دلائل کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں ۔

قولہ الخارجیۃ الخ موجود خارجی کے دو معنی آتے ہیں اول خارج عن المشاعر ثانی ما یترتب علیہ الآثار یہاں ثانی مراد ہے یعنی تصور و تصدیق خارجی بمعنی ما یترتب علیہ الآثار ہے ۔ ۱۲

قولہ ہہنا الخ یعنی تصور و تصدیق کے اختلاف ماہیت کو لوازم مختلفہ کے ذریعہ ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ ان دونوں کے لوازم مختلفہ بداہۃً معلوم ہیں ۱۲

قولہ لایقال الخ شارح کے بھائی نے ایک اعتراض کیا ہے اس کو ذکر کر کے اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے اس استدلال میں بداہت کا دعوی کیا گیا ہے تو ابتداء ہی میں یہ دعوی کرنا چاہئے کہ تصور و تصدیق کا مختلف بالنوع ہونا بدیہی اور ضروری ہے کما قال المصنف ۱۲

قولہ لانا نقول الخ یہ اعتراض کا جواب ہے کہ استدلال میں جو بداہت کا دعوی کیا گیا ہے وہ دلیل کے مقدمے کے متعلق بداہت کا دعوی ہے ۔ اگر ابتداءً بداہت کا دعوی کیا جاتا تو مطلوب کی بداہت کا دعوی ہوتا اور ان دونوں میں تلازم نہیں ہے بلکہ بسا اوقات مطلوب نظری ہوتا ہے اور اس کے دلیل کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں ۱۲

نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئ حتی بنفسہ و نقیضہ وکنہ الواجب فان المراد بالتصور مطلقہ الشامل للانحاء الاربعۃ بالتصور بالوجہ والکنہ ولوجہہ وبکنہہ واما التصور المقید بعدم الحکم وعدم اعتبارہ فہو ایضا قد یعرض لنفسہ ولنقیضہ کما لا یخفی علی المتامل

ترجمہ:- ہاں تصور سا ذج میں کوئی حرج نہیں (رکاوٹ نہیں) ہے پس وہ ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ خود اپنے ساتھ بھی جمع ہو جاتا ہے۔ اور اپنی نقیض کے ساتھ بھی۔ اور کنہہ واجب کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ تصور سے (اس جگہ مراد) مطلق تصور ہے۔ جو تصور کی چاروں اقسام کو شامل ہے۔ چہار اقسام تصور بالوجہ، تصور بالکنہہ، تصور بوجہہ اور تصور بکنہہ ہیں اور بہر حال وہ تصور جو عدم حکم اور عدم اعتبار حکم کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ تو وہ بھی کبھی اپنے اور اپنی نقیض کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے جیسا کہ غور وفکر کرنے والے پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے

تشریح ماتن نے کہا تصور سا ذج میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ پس وہ ایک ساتھ جمع ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اپنے نقیض کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے مثلاً لاتصور بھی ایک تصور ہے اور تصور سے مطلق تصور مراد ہے جو تصور کی چاروں اقسام کو شامل ہے تو بقول ملا حسن کنہ واجب کے لئے تصور کو بھی تصور کہا جائے گا۔ اس لئے کہ مناطقہ تصور بالوجہ واجب کے لئے جائز مانتے ہیں۔

قولہ نعم لا حجر فی التصور الخ یہاں سے توہم پیدا ہوتا ہے کہ جب تصور اور تصدیق کے درمیان تباین نوعی ہے تو ان میں سے کسی دوسرے کا تعلق نہیں ہو سکتا اور یہ باطل ہے کیونکہ تصور کا ہر چیز کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے کیونکہ ہر چیز کا مفہوم ذہن میں حاصل ہو سکتا ہے اور اسی کو تصور کہتے ہیں اس کو دفع کرتے ہیں کہ دونوں میں تباین نوعی تعلق سے مانع نہیں ہے اس لئے تباین اور تعلق میں کوئی منافات نہیں ہے ۱۲

قولہ حتی بنفسہ الخ یعنی متقدمین کے نزدیک چونکہ تصور اور تصدیق کا تباین متعلق کے اعتبار سے نہیں ہے لہٰذا تصور کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہو سکتا ہے یہاں تک نفس تصور اور اس کی نقیض یعنی لاتصور اور اس کا مقابل یعنی تصدیق کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ تصور اور لاتصور اور اذعان ایسے مفہوم ہیں جو ذہن میں حاصل ہوتے ہیں لہٰذا ہر ایک پر تصور صادق آئے گا البتہ متاخرین کے نزدیک چونکہ دونوں میں متعلق کے اعتبار سے تباین ہے اس لئے تصور کا تعلق متاخرین کے نزدیک نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصدیق متعلق ہوتی ہے ۱۲

قولہ فان المراد الخ یہاں سے دفع دخل مقدر کرتے ہیں دخل کی تقریر یہ ہے کہ لا یحد کی شرح میں باری تعالیٰ کی کنہ کا تصور محال ہونا ثابت ہو چکا ہے لہٰذا فیتعلق بکل شئ صحیح نہیں ہے اس کے جواب کا حاصل

یہ ہے کہ تصور سے مراد مطلق تصور ہے اور چونکہ مطلق شئی کا تحقق بعض افراد کے تحقق سے ہو جاتا ہے لہذا تصور کے افراد اربع یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ اور تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ میں سے تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ کا تعلق باری تعالی کی ذات کے ساتھ ہو سکتا ہے لہذا مطلق تصور کا تعلق باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہونا ثابت ہو گیا فیتعلق بکل شئی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تصور کی چاروں قسمیں ہر چیز کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہیں ۱۲

قولہ اما التصور الخ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ تصور کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ اول حصول صورۃ الشئ فی الذہن بہ معنی عام ہیں اور اس معنی کے اعتبار سے تصور علم کا مرادف ہے ثانی حصول صورۃ الشئ فقط یعنی بلا حکم اور معنی ثانی میں دو احتمال ہیں ۱ مع اعتبار عدم الحکم ۲ اور عدم اعتبار حکم اول معنی کے اعتبار سے تصور اپنے نفس اور نقیض دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے ہر تقدیر پر کیونکہ تصور اور اس کی نقیض مفہومات عقلیہ میں سے ہیں موجودات خارجیہ سے نہیں ہیں لہذا تصور اس پر صادق آئے گا چونکہ یہ صورت ظاہر ہے اس وجہ سے شارح نے اس کی تصریح نہیں کی البتہ تصور بالمعنی الثانی اپنے نفس اور نقیض پر بعض تقدیر پر صادق ہے جس کی شارح تشریح کرتے ہیں کہ جو تصور عدم حکم کے ساتھ مقید ہے یا عدم اعتبار حکم کے ساتھ مقید ہے بعض تقدیر پر اپنے نفس پر صادق آتا ہے اور لفظ قد سے اس طرف اشارہ ہے کہ کبھی صادق نہیں آتا مثلاً جب کوئی مفہوم ذہن میں حاصل ہو اور اس میں کوئی حکم و عدم حکم معتبر نہ ہو تو اس پر وہ تصور کہ عدم حکم ساتھ مقید ہے صادق نہیں آتا مثلاً جب کوئی مفہوم ذہن میں حاصل ہو اور اس میں کوئی حکم و عدم حکم معتبر نہ ہو تو اس پر وہ تصور کہ عدم حکم کے ساتھ مقید ہے صادق نہیں آئے گا اسی طرح اگر کوئی تصور حاصل ہو اور اس پر کوئی حکم بھی ہے تو اس پر تصور مقید بعدم الحکم صادق نہیں آئے گا البتہ کوئی مفہوم ذہن میں حاصل ہو اور اس میں عدم حکم بھی ملحوظ ہو تو اس پر تصور مقید بعدم الحکم صادق آئے گا اسی طرح نقیض تصور لا صورۃ حاصلۃ کے مفہوم میں اگر عدم حکم معتبر ہے تو اس پر تصور مقید صادق آئے گا اور اگر کوئی حکم ملحوظ ہو یا عدم حکم ہو تو اس پر تصور مقید صادق نہیں آئے گا ۱۲

قولہ قد یعرض الخ اس سے صدق عرضی مراد ہے یعنی یصدق ویحمل صدقا عرضیا ۱۲

وههنا اى فى مقام اثبات التباين النوعى بين التصور والتصديق وتعلق التصور بكل شئ بانضمام بعض المقدمات اليه شك مشهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انهما متخالفان حقيقة فى الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شئ

ترجمہ:- اور یہاں یعنی تصور و تصدیق کے درمیان تباین نوعی کے بیان کے مقام میں اور تصور کے ہر شئی کے ساتھ متعلق ہونے میں اور اس کے ساتھ بعض ضروری مقدمات کو شامل کرکے شک مشہور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں۔ پس جب تصدیق کا تصور کریں گے تو (لازم آئیگا) کہ دونوں ایک ہیں۔ اور تحقیق کہ تم نے کہا ہے کہ حقیقت میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں حاشیہ کی عبارت ہے۔ العلم الخ یعنی جان تو کہ اس اعتراض مشہور کا دار ومدار تین مقدمات پر ہے جن کو محققین نے قبول کیا ہے اول مقدمہ علم ومعلوم دونوں متحد بالذات ہیں دوم تصور و تصدیق دونوں دو مختلف حقائق ہیں۔ اور تیسرا مقدمہ تصور ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے۔

تشریح:- چونکہ ماتن نے کہا کہ تصور ہر شئی کے ساتھ حتی کہ اپنی نقیض کے ساتھ بھی جمع ہوجاتا ہے۔ اس لئے اس دعوی پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں لہذا جب ہم نے تصدیق کا تصور کیا تو اس قاعدہ سے تصور ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے۔ لہذا وہی تصور تصدیق بھی ہے اور تصور بھی ہے حالانکہ تم نے کہا ہے کہ تصور و تصدیق دونوں حقیقت میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔

شارح نے اس اشکال کو مزید با مقصد بنانے کے لئے پہلے تین باتیں بطور مقدمہ کے پیش کیں ۱ علم ومعلوم بالذات متحد ہیں ۲ تصور و تصدیق حقیقۃً ایک دوسرے کے مخالف ہیں ۳ تصور ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے

قولہ بانضمام الخ بعض مقدمات یعنی دو مقدمہ تو اس مقام پر صراحۃً مذکور ہیں تصور اور تصدیق کا متباین ہونا اور تصور کا ہر چیز کے ساتھ متعلق ہونا اور تیسرا مقدمہ علم ومعلوم کا متحد ہونا بالذات ہونا جس کو ماتن نے شک مشہور کی تقریر میں بیان کیا ہے اور چوتھا مقدمہ شارح نے اضافہ کیا ہے یعنی حصول الاشیاء بانفسہا ۱۲

قولہ شک مشہور الخ یہ شک فاضل استرآبادی کا ہے اور علماء منطقین کے درمیان مشہور رہے اس اعتراض کی دو تقریریں ہیں ایک نفس تصدیق کے اعتبار سے جس کی طرف ماتن نے حاشیہ منہیہ میں اشارہ کیا ہے اور اس کا جواب بھی دیا ہے اور دوسری تقریر مصدق بہ کے اعتبار سے ہے جس کا جواب متن کتاب میں ہے اگرچہ متن کتاب میں جواب دیا ہے وہ شک کی دونوں تقریروں کا جواب ہوسکتا ہے ماتن نے حاشیہ منہیہ میں شک کو ثانی تقریر کے ساتھ مختص کر دیا ہے کما یاتی

قولہ ان العلم والمعلوم متحد الخ مصنف نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے کہ اس شبہہ کا مدار تین مقدمات پر ہے ان میں سے پہلا مقدمہ ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ شئی موجود فی الخارج جس کے معلوم کرنے کا ارادہ ہو وہ معلوم بالذات نہیں ہے بلکہ معلوم بالعرض ہے ملتفت الیہ بالذات ہے اور اس کی

صورت یعنی حقیقت عوارض خارجیہ سے مجرد ہوکر جو حاصل ہوتی ہے عوارض ذہنیہ کے ساتھ متکیف اور متصف ہونے سے پہلے معلوم بالذات ہے اور عوارض ذہنیہ کے ساتھ متصف ہونے کے بعد علم ہے تو معلوم ہوا کہ صورت حاصلہ من حیث الاکتناف بالعوارض ذہنیہ علم ہے تو علم و معلوم دونوں متحد بالذات اور متغایر بالاعتبار ہوئے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق دو حقیقت مختلفہ ہیں اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے ان دونوں مقدمات کی توضیح اور تشریح اور دلیل پہلے معلوم ہو چکی ہے۔ پس یہ تینوں مقدمات مدلل اور محققین کے نزدیک مقبول بھی ہیں ان تینوں مقدمات کے علاوہ شارح نے چوتھا مقدمہ بیان کیا ہے یعنی حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن جس کی دلیل شارح خود بیان کریں گے یہ چار مقدمات پر شبہہ کی بنا اس وقت ہوگی جب شبہہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جائے گی اور مصدق بہ کے اعتبار سے شبہہ کی تقریر ایک پانچویں مقدمہ پر موقوف ہے پانچواں مقدمہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے یہ مقدمہ بھی بدیہی اور مسلمہ ہے اور پانچویں مقدمہ کی ضرورت اس وجہ سے ہوگی کہ چونکہ تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس لئے مصدق بہ یعنی نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ بھی تصور متعلق ہوگا تو مصدق بہ معلوم ہوگا اور اس کا تصور علم ہوگا اور چونکہ علم و معلوم میں اتحاد ہوتا ہے لہٰذا تصور و مصدق بہ متحد بالذات ہوں گے اور جب مصدق بہ کے ساتھ تصدیق متعلق ہوگی تو تصدیق علم ہوگی اور مصدق بہ یعنی نسبت معلوم ہوگی اور چونکہ علم و معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہٰذا تصدیق اور مصدق بہ متحد ہوں گے تو لازم آئے گا کہ تصور جو مصدق بہ کے ساتھ متحد ہے اور تصدیق جو اسی مصدق بہ کے ساتھ متحد ہے دونوں متحد ہوں کیونکہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے لہٰذا شبہہ اس تقریر کے اعتبار سے پانچ مقدمہ پر موقوف ہوگا ۱۲

قولہ التصدیق الخ اگرچہ یہاں تصدیق سے نفس تصدیق مراد لی جاسکتی ہے کیونکہ شبہہ اور جواب شبہہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے جاری ہوسکتی ہے مگر چونکہ ماتن نے جواب مذکور فی الکتاب کو شبہہ کی تقریر بامصدق بہ کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے لہٰذا یہاں تصدیق سے مصدق بہ مراد لیا جائے گا اور شبہہ کی تقریر یہ ہوگی کہ مقدمہ ثالثہ کی بنا پر تصور کا تعلق مصدق بہ کے ساتھ ہوگا اور مقدمہ اول کی بنا پر تصور اور مصدق بہ میں اتحاد ہوگا اور مصدق بہ کے ساتھ تصدیق کے متعلق ہونے کی وجہ سے تصدیق اور مصدق بہ متحد ہوں گے تو پانچویں مقدمہ کی بنا پر تصور اور تصدیق کا اتحاد لازم آئے گا اور دوسرے مقدمہ کی بنا پر تصور اور تصدیق مختلف اور متباین ہیں لہٰذا اجتماع نقیضین لازم آیا کیونکہ تصور اور تصدیق کا متحد ہونا اور متباین ہونا دونوں لازم آیا وہذا باطل ۱۲

قولہ ثلث مقدمات الخ تینوں مقدمات کی تفصیل گذر چکی اور یہ معلوم ہو چکا کہ وہ مقدمات مسلم ہیں۔ تو اگر ان مقدمات میں سے ایک مقدمہ بھی تسلیم نہ ہو تو شبہہ واقع نہیں ہوگا ۱۲

اقول وباللّٰہ التوفیق لیس الامر کما زعم المصنف فان اتحاد العلم والمعلوم بالذات لایفھم ماذا اراد بہ اما ان یراد بہ ما قصد تصورہ فھذا باطل کما تری فی علم الشئی بالوجہ واما ان یراد بالمعلوم الشئی من حیث ھو وبالعلم مرتبۃ قیامہ فھذہ المقدمۃ تتاتی علی القول بحصول الاشباح ایضا فلا بد لھما من مقدمۃ رابعۃ اعنی القول بحصول الاشیاء بانفسھا فی الذھن ولم یکف المقدمات الثلث المذکورۃ فی الحاشیۃ

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں۔ صورتِ حال وہ نہیں ہے جیسی مصنف ماتن نے (صاحب سلم نے گمان کی ہے کیوں کہ اس قول العلم والمعلوم متحدان بالذات،، سے سمجھ میں نہیں آتا کہ صاحب سلم نے اس قول سے کیا مراد لیا ہے یا اس سے ما قصد تصورہ ارادہ کیا ہے تو یہ باطل ہے جیساکہ تم علم شئی بالوجہ میں دیکھتے ہو۔ یا معلوم سے ارادہ کیا شئی من حیث ہو کا اور علم سے مرتبہ قیام بالذہن کا تو یہ مقدمہ (العلم والمعلوم متحدان بالذات) تو یہ قول حصول اشیاء باشباحھا میں بھی حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر ایک چوتھا مقدمہ بھی درکار ہے یعنی حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن کا لہٰذا حاشیہ میں مذکور تینوں مقدمات حصول مقصود کے لئے کافی نہیں ہیں۔

تشریح:۔ ماتن نے شک مشہور کو تین مقدمات پر موقوف مانا ہے ملا حسن ماتن کے اس توقف کو رد کرتے ہیں۔ فرمایا ماتن کے قول کے مطابق صورت حال نہیں ہے تین مقدمات کافی نہیں ہیں بلکہ چوتھے مقدمہ کا اضافہ شک کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کیونکہ مصنف کے قول علم ومعلوم متحد بالذات ہیں معلوم سے مراد اگر ما قصد تصورہ یعنی موجود خارجی ہے جس کے معلوم کرنیکا ارادہ کیا گیا ہے تو یہ مقدمہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ فرض کیجئے شئی کا علم بالوجہ حاصل ہو۔ تو اس میں وجہ علم اور ذوالوجہ معلوم ہے اور یہ دونوں بالذات مغایر ہیں لہٰذا علم ومعلوم کا متحد ہونا صادق نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معلوم سے شئی من حیث ہو مراد ہے۔ علم ومعلوم کا متحد ہونا حصول اشیاء باشباحہا میں بھی صادق آتا ہے۔ کیونکہ شبح شئی کو ذہنی عوارض کے ساتھ متصف ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے اور متصف ہونے کے بعد علم ہے۔ لہٰذا علم ومعلوم متحد ہو گئے تو صرف مذکورہ تین مقدمات کے لحاظ سے کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔ اس لئے حصول اشیا باشباحہا کی صورت میں جب تصدیق یا مصدق بہ کے ساتھ تصور کا تعلق ہوگا تو علم ومعلوم کے متحد ہونے کے باوجود تصور وتصدیق میں اتحاد لازم نہ آئے گا۔ اس لئے کہ نفس تصدیق یا نفس مصدق بہ کا تصور اس صورت میں تصدیق یا مصدق بہ کی شبح ہوگی۔ اور شبح اور ذی شبح دونوں میں مغایرت ہوتی ہے۔ لہٰذا تصور اور

اور تصدیق میں اتحاد لازم نہ آئے گا ۔ اس لئے حصول اشیاء بانفسہا کی قید لگانا شک کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے ۔ اس لئے بقول ملا حسن چوتھا مقدمہ بھی ضروری ہے ۔

قولہ متحدان بالذات الخ چونکہ صورت حاصلہ من حیث ہی معلوم ہے اور من حیث الاکتناف بالعوارض ذہنیہ علم ہے لہذا دونوں متحد بالذات ہیں اور مختلف بالاعتبار ہیں ۱۲

قولہ اقول وباللہ التوفیق الخ یہاں سے شارح مصنف پر رد کرتے ہیں کہ صرف تین مقدمات پر شبہہ کی بنا صحیح نہیں ہے بلکہ چوتھا مقدمہ بھی اضافہ کرنا ضروری ہے اس لئے کہ العلم والمعلوم متحد میں معلوم سے مراد اگر عین خارجی ہے جس کے معلوم کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے اور جس کو معلوم بالعرض کہتے ہیں تو یہ مقدمہ صحیح نہیں ہے بلکہ غلط ہوگا اس لئے کہ علم بالوجہ کی صورت میں ذوالوجہ معلوم ہوگا اور وجہ علم ہوگی اور ظاہر ہے کہ وجہ اور ذی الوجہ میں مغایرت ذاتی ہے لہذا اس صورت میں علم اور معلوم متحد بالذات نہیں ہوں گے اور معلوم سے شئی من حیث ہو مراد ہے تو علم و معلوم کا متحد ہونا حصول اشیاء باشباحہا کی صورت میں بھی متحقق ہوگا ۔ اس لئے کہ شئی کی شبح عوارض ذہنیہ کے ساتھ متکیف ہونے سے پہلے معلوم ہے اور وہی شبح عوارض ذہنیہ کے ساتھ متکیف ہونے کے بعد علم ہے ۔ لہذا علم و معلوم متحد ہیں تو محض تین مقدمات کے لحاظ سے کوئی محذور لازم نہیں آئے گا کیونکہ حصول اشیاء باشباحہا کی صورت میں جب تصدیق یا مصدق بہ کے ساتھ تصور کا تعلق ہوگا تو باوجود علم و معلوم متحد ہونے کے تصور اور تصدیق میں اتحاد لازم نہیں آئے گا لہذا چوتھا مقدمہ یعنی حصول اشیاء بانفسہا بھی ضروری ہے تو مصنف کا صرف تین مقدمات پر اکتفاء صحیح نہیں ہے اس کا بعض متاخرین نے یہ جواب دیا ہے کہ علم و معلوم کا متحد ہونا علم بالکنہہ یا بکنہہ کی تقدیر پر ہے رہ گیا علم بالوجہ یا بوجہہ تو وہ حقیقۃً شئی کا علم نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ کا علم ہے اور وجہ چونکہ شئی کو عارض ہوتی ہے اس لئے شئی بھی معلوم بالعرض ہوتی ہے تو اگر معلوم سے مراد معلوم بالعرض ہو تو علم و معلوم کا متحد ہونا حصول اشیاء باشباحہا کی صورت میں نہیں ہوگا تو جب پہلا مقدمہ مصنف نے بیان کر دیا تو چوتھے مقدمہ کی ضرورت نہیں ہے ۱۲

قولہ الشئی من حیث الخ یعنی شئی کی صورت عوارض خارجیہ سے اور عوارض ذہنیہ سے مجرد اور قطع نظر کرکے معلوم بالذات ہے ۱۲

قولہ مرتبۃ قیامہ الخ یعنی شئی کی صورت جب عوارض ذہنیہ کے ساتھ متکیف ہو تو وہ علم ہے ۱۲

قولہ لہذہ المقدمۃ الخ یعنی العلم والمعلوم متحدان بالذات حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر ہی پر مبنی ہے لہذا جب علم معلوم کا اتحاد مسلم ہوگیا تو حصول اشیاء بانفسہا کی ضرورت نہیں ہے ۔ تو شارح نے اس کو رد کر دیا کہ حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر بھی اتحاد علم و معلوم متحقق ہے لہذا چوتھے مقدمہ کی ضرورت ہے ۱۲

قولہ ہہنا الخ یعنی شبہہ مشہور کی تقریر تام ہونے کے لئے ۱۲

قولہ مقدمہ رابعہ الخ حاشیہ سابقہ میں بتایا گیا ہے کہ جب شبہ کی تقریر مصدق بہ کے ذریعہ کی جائے گی تو پانچویں مقدمہ کی ضرورت ہوگی یعنی متحد المتحد متحد ۔

تو پانچویں مقدمہ کی ضرورت ہوگی یعنی متحد المتحد متحد ۱۲

فانا اذا تصورنا التصدیق او المصدق بہ لایلزم علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا محال اصلا فان شبح التصدیق والمصدق بہ مغایر لہما بالذات وان اتحد مع معلومہ بالذات اعنی نفس الشبح مع قطع النظر عن القیام -

ترجمہ: پس جب ہم نے تصدیق کا تصور کیا یا مصدق بہ کا تو حصول اشیاء باشباحہا کی صورت میں کوئی محال بالکل لازم نہیں آتا کیونکہ تصدیق اور مصدق بہ اور ان دونوں کی شبح میں مغایرت ہے اگرچہ دونوں معلوم کے لحاظ سے بالذات متحد ہیں۔ یعنی شبح اور ذات۔ قیام بالذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے (یعنی شبح متصور اور نفس شبح دونوں متحد ہیں۔ مگر اس سے شبح متصور اور مصدق بہ یا تصدیق کے ساتھ متحد ہونا لازم نہیں آتا۔)

تشریح: قولہ فانا الخ یہ لابد من مقدمۃ رابعہ کی دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حصول اشیاء باشباحہا فی الذہن کی تقدیر پر شبہہ میں جو محذور لازم آتا ہے نہیں لازم آئے گا اس لئے کہ تصدیق اور مصدق بہ اور ان دونوں کی شبح میں مغایرت بالذات ہے تو تصدیق اور مصدق بہ کا علم ان دونوں کو شامل ہوگی اور معلوم بھی شبح من حیث ہو ہوگا تو علم اور معلوم میں اگرچہ اتحاد بالذات ہے مگر علم اور مصدق بہ کے درمیان اتحاد نہیں ہے تو تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد لازم نہیں آئے گا لہذا اجتماع نقیضین نہیں ہوگا کیونکہ تصور اور تصدیق متباینان ہیں اور تصور اور تصدیق کی شبح متحدان ہیں لہذا کوئی تناقض نہیں ہے ۱۲

قولہ وان اتحد الخ چونکہ شبح تصدیق من حیث ہو یعنی مع قطع النظر عوارض خارجیہ اور عوارض ذہنیہ سے معلوم ہے اور من حیث مکتنف ہونے عوارض ذہنیہ کے علم ہے تو دونوں میں اتحاد بالذات ہے مگر اس اتحاد سے تصور اور تصدیق میں اتحاد نہیں ہوگا کیونکہ تصور شبح تصدیق یا مصدق بہ ہے اور ذو شبح میں اتحاد نہیں ہے بلکہ مغایرت ذاتی ہے ۱۲

ثم قال فی الحاشیۃ ثم اعلم انہ قد تقرر الشبہۃ باعتبار نفس التصدیق وحینئذ فالجواب ان التعلق بکل وجہ فیجوز ان یمتنع تعلقہ بحقیقۃ التصدیق وکنہہ ویجوز التعلق باعتبار وجہہ ورسمہ الاتری ان حقیقۃ الواجب تعالی ممتنع تصورہا بالکنہ وانما یجوز بالوجہ وان معنی الحروف یمتنع تصورہا وحدہا وانما یجوز بعد ضمو ضمیمۃ الیہا فتدبر

ترجمہ: پھر مصنف ماتن صاحب سلم نے حاشیہ منہیہ میں کہا ہے کہ۔ پھر جان تو کہ مذکورہ شبہ (اعتراض) کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ اور اس وقت پس جواب یہ ہوگا۔ کہ (تصور کا) تعلق بکل شئی مستلزم نہیں کہ تعلق بکل وجہ بھی ہو۔ پس جائز ہے کہ تصور کا تعلق حقیقت تصدیق کے ساتھ ممتنع ہو۔ اور وجہ تصدیق اور رسم تصدیق کے ساتھ تعلق جائز ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت کا تصور بالکنہ محال ہے اور بالوجہ جائز ہے۔ اور معانی حرفیہ کا تنہا تصور ممتنع ہے اور منضم ضمیمہ کے بعد جائز ہے۔ پس غور کرو۔

تشریح: **قولہ** ثم قال فی الحاشیۃ الخ قال کا فاعل مصنف ہے اور حاشیہ منہیہ میں پہلے بتایا گیا ہے کہ شبہ کی تقریر کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں تو نفس تصدیق کے اعتبار سے شبہ کا جواب مصنف حاشیہ منہیہ میں دیتے ہیں ۱۲

قولہ قد تقرر الخ نفس تصدیق کے اعتبار سے شبہ کی تقریر یہ ہے چونکہ تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے لہٰذا نفس تصدیق کے ساتھ یعنی اذعان کے ساتھ بھی متعلق ہوگا اور جب نفس تصدیق کے ساتھ متعلق ہوگا تو تصور علم ہوگا اور نفس تصدیق معلوم ہوگی اور چونکہ علم و معلوم متحد بالذات ہیں لہٰذا تصور و تصدیق متحد بالذات ہوئے اور پہلے کہا گیا ہے کہ تصور اور تصدیق متباین ہیں پس اجتماع نقیضین لازم آیا یہ محال ہے ۱۲

قولہ فالجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تصور اگرچہ ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر اعتبار سے متعلق ہو یعنی بالکنہ و بکنہہ و بالوجہ و بوجہہ بلکہ جس طرح باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ و بکنہہ محال ہے اور معانی حرفیہ کا تصور بلا منضم ضمیمہ کے محال ہے اسی طرح ممکن ہے کہ نفس تصدیق کا تصور بالکنہ و بکنہہ محال ہو اور بالوجہ و بوجہہ ممکن ہو تو اس صورت میں تصور اور تصدیق کی کنہ اور حقیقت میں اتحاد لازم نہیں آئے گا۔ تو محذور لازم نہیں آئے گا۔ اس جواب کا دو طریقے سے رد کیا گیا ہے ایک کو شارح نے بیان کیا ہے اور دوسرا رد یہ ہے کہ تصدیق ایک ماہیت امکانی ہے اور ماہیت ممکنہ کا تصور بھی ممکن ہے اس کو ممتنع قرار دینا مکابرہ ہے اور دو مثالیں جو پیش کی گئی ہیں بے موقع ہیں اول اس وجہ سے کہ اس میں ممکن کو واجب پر قیاس کیا گیا ہے یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ واجب تعالیٰ کی ذات واجب اور بسیط ہے اور اس کے لئے کنہ نہیں ہے اور ثانی اس وجہ سے کہ حرف کی حقیقت ہی یہ ہے کہ بلا ضم ضمیمہ کے معلوم نہ ہو تو اگر قطع نظر متعلقات کے اس کا تصور ممکن ہو تو انقلاب ماہیت لازم آئے گا اور یہ انقلاب ماہیت محال ہے نیز حروف غیر مستقل ہیں لہٰذا تصدیق کو حروف پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۱۲

قولہ تمتنع تصورہا الخ کما مر فی شرح قول المصنف لا یحد ۱۲

قولہ یمتنع تصورہا الخ یعنی حروف کے معانی کا تصور بلا ضم ضمیمہ محال ہے کیونکہ حروف غیر مستقل بالمفہومیۃ ہے ۱۲

قولہ فتدبر الخ مصنف کے جواب پر جو نقض کیا گیا ہے اس کے طرف اشارہ ہے ۱۲

اقول بتوفیق اللہ وتوفیقہ ان القضیۃ الشرطیۃ لو تصور التصدیق یلزم اتحاد احد المتباینین بالآخر باطلۃ بالضرورۃ لا لان صدق الشرطیۃ یستلزم امکان المقدم بل لعدم العلاقۃ کما یحکم العقل بالضرورۃ بکذب قولنا لو تصور السواد بکنھہ یلزم ان یکون عین البیاض وھذہ الشرطیۃ الکاذبۃ لازمۃ للقول بالتباین مع انضمام بعض المقدمات الحقۃ الیہ فذلک القول باطل فان استحالۃ اللازم یستلزم استحالۃ الملزوم فتفکر فانہ دقیق و

ترجمہ:- میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی واقف کرانے سے کہ قضیہ شرطیہ اگر تصدیق کا تصور کیا گیا تو متبائن میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ متحد ہونا لازم آئے گا بالبداہۃ باطل ہے اس وجہ سے نہیں کہ شرطیہ کا صدق مستلزم ہے مقدم کے امکان کو بلکہ (باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ) علاقہ نہ ہونے کی وجہ سے (باطل ہے) جیساکہ عقل بالبداہۃ ہمارے اس قول کے کذب کا حکم کرتی ہے. کہ اگر بکنھہ بیاض کا تصور کرلیا گیا تو لازم آئے گا کہ وہ عین سواد ہو - اور یہ شرطیہ کاذبہ (لو تصورنا التصدیق لزم اتحادہا واحد) مستلزم ہے. تبائن کے قول کو بعض مقدمات حقہ اس کے ساتھ انضمام کے بعد - تو یہ قول باطل ہے. (یعنی تبائن کا قول باطل ہے) کیونکہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو مستلزم ہے پس غور کرلیجئے. کیونکہ یہ دلیل ذرا مشکل ہے -

تشریح:- قولہ اقول الخ شارح یہاں سے شبہ کی دوسری تقریر اور مصنف نے جو حاشیہ میں شبہہ کا جواب دیا ہے ان کا رد دونوں باتیں بیان کرتے ہیں شبہ کی دوسری تقریر جس کو شارح نے بیان کی ہے یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ عدم تباین اور دوسرے بعض مقدمات کی وجہ سے ایک قضیہ شرطیہ کاذبہ کا صدق لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو خود محال ہے شرطیہ کاذبہ یہ ہے کہ لو تصور التصدیق یلزم اتحاد احد المتباینین بالآخر اور یہ قضیہ کاذبہ اس وجہ سے ہے کہ اس قضیہ کے مقدم یعنی تصدیق کی کنہ کا تصور اور ثانی متباینین کا اتحاد کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے لہٰذا یہ قضیہ علاقہ لزوم نہ ہونے کی وجہ کاذب ہے جیسے کہ قضیہ کو تصور السواد بکنھہ یلزم ان یکون عین البیاض مقدم یعنی سواد کا تصور بالکنہ ثانی یعنی سواد کا عین بیاض ہونا کہ اس کے درمیان علاقہ نہ ہونے کی وجہ سے کاذب ہے اور مصنف کے جواب کا رد یہ ہے کہ مصنف بھی اس قضیہ کو کاذب کہتے لیکن کذب کی علت مقدم کا یعنی نفس تصدیق اور مصدق یہ دونوں احتمال سے کی جاتی ہے اور متن کتاب میں جو جواب ہے دونوں تقریروں کا جواب ہے مگر مصنف کتاب کے جواب کو مصدق حالانکہ قضیہ شرطیہ کے صدق کے لئے مقدم کا صدق ضروری نہیں ہے مقدم کا کذب ہونے کے باوجود

قضیہ شرطیہ صادق آتا ہے جیسے ان کان زید حماراً کان ناہقاً مگر شارح کا اس قضیہ شرطیہ کو باطل کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جب شارح مقدم کو محال تسلیم کرتے ہیں اور یہ امر مسلم ہے کہ ایک محال کے فرض سے ۔۔۔۔ جو محال لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہوتا تو یہ قضیہ باطل نہیں ہوگا بلکہ صادق ہوگا ۱۲

قولہ لا لان الخ یعنی قضیہ لو تصور التصدیق یلزم اتحاد المتباینین اس وجہ سے کاذب نہیں ہے کہ اس کا مقدم محال ہے جیساکہ مصنف نے سمجھا ہے کیونکہ قضیہ شرطیہ کے صدق کے لئے مقدم کا امکان ضروری نہیں جیسے ان کان زید حماراً کان ناہقاً اس کا مقدم یعنی زید کا حمار ہونا محال ہے مگر یہ قضیہ صادق ہے ۱۲

قولہ بل لعدم العلاقۃ الخ یعنی مقدم اور تالی کے درمیان کوئی علاقہ لزوم نہیں ہے یعنی تصدیق کے تصور اور دو متباینین کے اتحاد میں کوئی علاقہ نہیں ہے ۱۲

قولہ وہذا الشرطیۃ الخ یعنی لو تصور التصدیق یلزم اتحاد المتباینین ۱۲

قولہ لبعض المعدمات الخ یعنی العلم والمعلوم متحدان بالذات اور التصور یتعلق بکل شیٔ ۱۲

قولہ اللازم یعنی قضیہ شرطیہ ۱۲ قولہ ملزوم یعنی ہما نوعان متباینان ۱۲

ثم تعیین القول فی الشبہۃ بالتصدیق بمعنی المصدق بہ کما وقع فی الحاشیۃ ان کان بالنظر الی محصل الحل الاٰتی لا یجری فی التصدیق بمعنی الاذعان فذلک باطل قطعاً کما سیاتی وان کان بالنظر الی ان بعض الفاظ الحل اٰب عنہ فکان الانسب علی المصنف ان لا یذکرہ او یاولہ ویبین الجواب عن تقریرین لئلا یکون موجبا للوھم بالاختصاص وھو غیر مختص ولا عذر للبارد مجال وسیع

ترجمہ:۔ پھر شبہ کے جواب میں جواب کی تعیین تصدیق کے ساتھ کرنا۔ اور تصدیق کو مصدّق بہ کے معنی میں لینا جیساکہ حاشیہ منہیہ میں مذکور ہے اگر جواب کے ماحصل پر نظر ڈالتے ہوئے ہے۔ جیساکہ آرہا ہے، تو جواب تصدیق یعنی اذعان پر جاری نہ ہوگا۔ تو یہ خیال باطل ہے۔ جیساکہ عنقریب آئیگا۔ اگرچہ جواب کے بعض الفاظ کو مد نظر رکھتے ہوئے۔ اس سے انکار کرنے والا ہے (یعنی جواب صحیح نہیں ہے) پس مصنف پر زیادہ مناسب تھا کہ یا اس کو (ان بعض الفاظ کو) ذکر نہ کرتے۔ یا پھر اس کی تاویل کر دیتے۔ اور بیان کرتے جواب دونوں تقریروں کے اعتبار سے تاکہ اختصاص کے وہم کا موجب نہ ہوتا۔ حالانکہ وہ خاص نہیں ہے۔ اور خواہ مخواہ کے عذر پیش کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

تشریح:۔ قولہ ثم تعیین القول الخ چونکہ مصنف کے خیال میں اس شبہ کا جو حل کتاب میں بیان کیا گیا ہے اس شبہ کی تقریر باعتبار المصدق بہ کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے مصنف نے

حاشیہ منہیہ میں یہ کہدیا کہ قد تقرر الشبہہ باعتبار المصدق بہ ہو المراد ہہنا شارح اس تخصیص کو رد کرتے ہیں کہ تخصیص دو حال سے خالی نہیں یا اس وجہ سے ہوگی کہ جو جواب سے دیا گیا ہے وہ نفس تصدیق میں جاری نہیں تو یہ صحیح نہیں ہے حل کا جریان آگے آرہا ہے۔ یا تخصیص اس وجہ سے ہوگی کہ کے بعض الفاظ نفس تصدیق میں جاری ہونے سے مانع ہیں تو مناسب یہ تھا کہ ان الفاظ ہی کو یہاں ذکر نہ کرتے یا اگر ذکر کیا تو اس کی تاویل کرتے یا دونوں تقریروں کا جواب بیان کرتے ۱۲

قولہ ان بعض الالفاظ الخ بعض الفاظ سے مراد کتفاوت النوم والیقظہ العارضین لذات واحدۃ ہے کیونکہ یہ تمثیل دلالت کرتی ہیں کہ جس طرح نوم ویقظہ دونوں حقیقت مختلف ہوتے ہوئے ایک ذات کو عارض ہوتی ہیں اسی طرح تصور اور تصدیق مختلف الحقیقت ہونے کے باوجود ایک شئی کو عارض ہوتے ہیں تو مثال سے یہ معلوم ہوا کہ تصور اور تصدیق دونوں عارض ہیں اور شئی ثالث معروض ہے اور یہ صورت اسی وقت ہو سکتی ہے جب شبہہ کی تقریر مصدق بہ کے اعتبار سے کی جائے تو مصدق بہ حیثیت معروض ہوگی اور تصور و تصدیق عارض ہوں گے بخلاف شبہہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کیونکہ اس صورت میں تصور عارض ہے اور تصدیق معروض ہے ۱۲

قولہ ان لا یذکرہ الخ یعنی یہ تمثیل ہی بیان نہ کرتے یا اس کو علی تقدیر المصدق بہ کے ساتھ مقید کر دیتے یا دونوں کا جواب دیتے تاکہ مصدق بہ کی تقریر کے ساتھ مختص ہونے کا شبہہ نہ ہوتا ۱۲

قولہ وللاعذار البادرۃ الخ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے کچھ عذر پیش کیا ہے شارح اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وہ اعذار نہایت ضعیف ہیں ان میں سے ایک عذر یہ ہے کہ مصنف نے تصور سے مراد شک لیا ہے اور شک اور اذعان جمع نہیں ہوتے لہذا التصور بمعنی شک اور نفس تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق نہیں ہو سکتا البتہ تصدیق بمعنی مصدق بہ کے ساتھ پہلے بھی شک متعلق ہوتا ہے پھر اذعان متعلق ہوتا ہے تو شک زائل ہو جاتا ہے اس عذر میں ضعف کی وجہ یہ ہے کہ جس مقدمہ پر شک کی بنیاد ہے یعنی التصور یتعلق بکل شئی اس میں تصور عام ہے شک کے ساتھ مختص نہیں ہے تو شبہہ کے جواب میں بھی تصور سے عام مراد ہونا چاہیے ۱۲

وحلہ علی ما تفردت بہ ان العلم فی مسألۃ الاتحاد بمعنی الصورۃ العلمیّۃ فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم والوجود والحصول والکون والثبوت الفاظ مترادفۃ عندہم والوجود الذہنی عند بعض المحقیقین عبارۃ عن الشئ من حیث ہو مع قطع النظر عن القیام بالذہن فکذا الحصول الذہنی وہو مرتبۃ المعلوم فلا یرد ان المعلوم الشئ من حیث ہو والحصول فی الذہن امر زائد علیہ فلا یکون معتبرا فی العلوم۔

ترجمہ:- اور اس شبہہ کا حل جس پر میں منفرد ہوں کہ مسئلہ العلم والمعلوم متحدان بالذات (علم و معلوم دونوں بالذات متحد ہیں) میں علم صورت حاصلہ کے معنی میں ہے کیونکہ وہ ذہن میں حصول کے لحاظ سے معلوم ہے۔ اور قیام بالذہن کے لحاظ سے علم ہے۔ ان کے نزدیک وجود، حصول، کون اور ثبوت مترادف الفاظ ہیں اور وجود ذہنی بعض محققین کے نزدیک شئی من حیث ہو ہو کا نام ہے قیام بالذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ پس اس طرح حصول ذہنی اور وہ معلوم کا درجہ ہے۔ پس یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ معلوم تو شئی من حیث ہو ہو ہے۔ حصول فی الذہن ایک زائد امر ہے۔ پس وہ عوام میں معتبر نہ ہوگا۔

تشریح:- **قولہ** وحلہ الخ اصطلاح میں حل غلطی کے بیان کے ... اور سوء فہم کا منشاء ظاہر کرنے کو کہتے ہیں اور جس طرح منع خاص مقدمہ کے متعلق ہوتا ہے اسی طرح حل بھی خاص مقدمہ کے متعلق ہوتا ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ حل میں دلیل کا مطالبہ نہیں ہوتا ہے اور منع میں دلیل کا مطالبہ ہوتا ہے اس حل کا خلاصہ یہ ہے کہ علم بمعنی صورت علمیہ یعنی صورت حاصلہ مجازاً علم ہے اور یہی علم و معلوم کے ساتھ متحد بالذات ہے اور علم حقیقی حالت ادراکیہ کا نام ہے اور وہی تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہوتا ہے اور حالت ادراکیہ تصوریہ اور حالات ادراکیہ تصدیقیہ کے درمیان تبائن نوعی ہے اور حالت ادراکیہ معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے لہذا حالت ادراکیہ خواہ نفس تصدیق کے ساتھ یا مصدق بہ کے ساتھ متعلق ہو تو جب اتحاد نہیں ہے تو تصور اور تصدیق کا اتحاد لازم نہیں آئیگا

قولہ علی ما تفردت الخ یعنی مصنف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حالت ادراکیہ کے قائل متکلمین اور علامہ قوشجی اور سید زاہد ہروی بھی ہیں پھر مصنف نے تفرد کا دعوی کیوں کیا؟ اس کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ علامہ قوشجی اور میر زاہد کی تصنیفات مصنف کے زمانے میں مشہور نہیں ہوئی تھیں اس وجہ سے مصنف نے ان لوگوں کی کتابوں کا مطالعہ کئے بغیر تفرد کا دعوی کر دیا یا بیان کے اعتبار سے تفرد کا دعوی کر دیا مگر یہ اعذار بارد ہیں صحیح جواب یہ ہے کہ مصنف قائل ہیں کہ علم حالت ادراکیہ ہے جو صورت حاصلہ کے بعد پیدا ہوتی ہے اور اس کے ساتھ خلط کرتی ہے اور تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہوتی ہے اور ان امور کے مجموعہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے متکلمین اگرچہ حالت ادراکیہ کے قائل ہیں مگر صورت حاصلہ فی الذہن کے جس کو وجود ذہنی کہتے ہیں قائل نہیں ہیں۔ علامہ قوشجی حالت ادراکیہ اور صورت حاصلہ کے قائل ہیں۔ مگر خلط اور قیام ...... قائل نہیں اور سید زاہد ہروی حالت ادراکیہ کے قائل ہیں مگر تصدیق کو لواحق ادراک کی قسم نہیں مانتے لہذا مجموعی اعتبار سے مصنف ہی منفرد ہیں ۱۲

قولہ فی مسئلۃ الاتحاد الخ یعنی جہاں علم و معلوم کے اتحاد کا دعوی کرتے ہیں وہاں علم سے مراد صورت حاصلہ ہے جس کو مجازاً علم کہتے ہیں ۱۲

قولہ من حیث الحصول الخ اس عبارت میں تسامح ہے اس لئے کہ صورت من حیث ہی معلوم ہے اور یہی یہاں مراد ہے اس مرتبہ کو مسامحۃ من حیث الحصول فی الذہن سے تعبیر کر دیا کما سیاتی عن الشارح ۱۲

قولہ الوجود الخ مصنف پر یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ صورت من حیث ہی یعنی عوارض خارجیہ ذہنیہ سے قطع نظر معلوم ہے اور صورت من حیث القیام بالذہن یعنی وہ صورت جب عوارض ذہنیہ کے ساتھ متکنف اور متصف ہو جاتی ہے تو وہ علم ہے مصنف نے من حیث الحصول فی الذہن کو معلوم کہدیا یہ تحقیق کے خلاف ہے جواب کی تقریر یہ ہے کہ مصنف نے بعض محققین کے قول کے اعتبار سے کلام کیا ہے بعض محققین کے نزدیک وجود ذہنی شئی من حیث ہو ہے یعنی قیام بالذہن سے قطع نظر کر کے اور چونکہ حصول اور وجود مترادف ہیں لہذا جس طرح وجود ذہنی شئی من حیث ہو ہے اسی طرح حصول فی الذہن بھی من حیث ہو ہے اور یہی درجہ معلوم کا ہے لہذا کوئی اعتراض نہیں کیونکہ متن کی عبارت کے معنی یہ ہونگے کہ شئی من حیث ہو معلوم ہے ۱۲

قولہ فکذا الحصول الخ یعنی حصول ذہنی من حیث ہو یعنی عوارض ذہنیہ سے قطع نظر ۱۲

قولہ فلا یکون الخ یعنی حصول فی الذہن معلوم میں معتبر نہیں ہوگا۔ لیکن چونکہ بعض محققین کے قول کے اعتبار سے حصول فی الذہن سے مراد شئی من حیث ہو ہے لہذا اعتراض دفع ہو گیا ۱۲

والحق ان الوجودَ الذهنی لیس هو الطبیعة من حیث هی هی فانهم استدلوا علی زیادة الوجود مطلقاً علی الماهیة من حیث هی بل الموجود الذهنی ما لا یعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة ففی العبارة مسامحة بان یراد بمرتبة الحصول فی الذهن مرتبة الشئ من حیث هو فانها اقرب الیها بالنظر الی قیامه بالذهن

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ وجود ذہنی طبیعت من حیث ہی کا نام نہیں ہے۔ کیونکہ مناطقہ نے استدلال کیا ہے۔ ماہیت من حیث ہی سے وجود بالکل ایک زائد چیز ہے۔ بلکہ موجود ذہنی وہ تصور ہے جس میں قیام بالذہن کا اعتبار نہ کیا گیا ہو اور موجود کا اس میں اعتبار کیا گیا اس جہت سے قطع نظر کر لیا گیا ہو پس مصنف کی عبارت میں کچھ کمی رہ گئی ہے کہ حصول فی الذہن سے شئی من حیث ہو مراد لے لی جائے کیوں کہ وہ اس کے قریب ہے بمقابلہ قیام بالذہن کے۔

تشریح: قولہ والحق الخ یہاں سے شارح بعض محققین کی قول کی تضعیف کرتے ہیں کہ وجود ذہنی شئی من حیث ہو کو قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ تمام حکماء متفق ہیں کہ مطلقاً وجود خواہ خارجی ہو یا ذہنی نفس ماہیت من حیث زائد ہے تمام ممکنات میں البتہ واجب الوجود میں وجود کو عین ماہیت قرار دیتے ہیں لہذا بعض محققین کا قول جمہور کے خلاف ہے ۱۲

قولہ مطلقاً الخ یعنی خواہ وجود خارجی ہو یا وجود ذہنی ماہیت ممکنہ پر زائد ہے ۱۲

قولہ لایعتبر الخ یہاں بعض محققین نے شارح پر اعتراض کیا ہے کہ یہ قول کہ موجود ذہنی میں قیام بالذہن کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے غیر معقول ہے کیونکہ شئی جب تک متعین اور متشخص نہیں ہوتی اس وقت موجود نہیں ہوتی کیونکہ وجود یا عین تشخص ہے یا تشخص کے مساوق ہے تو صورت ذہنیہ کا وجود خاص قیام بالذہن کیلئے موجود ذہنی نہیں ہو سکتا اس کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ قیام بالذہن کا اعتبار نہ کرنے سے یہ لازم نہیں ہے کہ نفس الامر میں بھی قیام بالذہن نہیں ہے شارح تو یہ فرماتے ہیں کہ قطع نظر قیام بالذہن کے اور قطع نظر سے یہ لازم نہیں آتا کہ نفس الامر میں بھی مکتنف بالعوارض الذہنیہ نہیں ہے ۱۲ قولہ عن تلک الجہۃ الخ یعنی جہت قیام بالذہن ۱۲

قولہ ففی العبارۃ الخ جب پہلا جواب جو بعض محققین کے قول پر مبنی تھا ضعیف ہو گیا۔ کیونکہ اس کا مبنی علیہ ضعیف ہے۔ تو اب دوسرا جواب دیتے ہیں کہ مصنف کی عبارت من الحصول فی الذہن سے اس کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں بلکہ عبارت میں تسامح ہے کہ من حیث الحصول فی الذہن سے شئی من حیث ہی مراد ہے ۱۲

قولہ فانہا الخ یہاں سے تسامح کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ حصول فی الذہن کا مرتبہ چونکہ شئی من حیث ہو سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت قیام بالذہن کے کیونکہ قیام بالذہن کا مرتبہ حصول فی الذہن کے بعد ہوتا ہے تو شئی من حیث ہو کے قریب من حیث الحصول فی الذہن ہوا اس وجہ سے مصنف نے اتنا تسامح کر دیا ۱۲

ومن حیث القیام بہ علم وھذا مرتبۃ التشخص ولذا قیل المعلوم کلی والعلم جزئی و مرتبۃ الوجود الذھنی الذی قال بہ بعض المحققین کانہا برزخ بین مرتبۃ العلم والمعلوم فالشئ فی الذھن اذا تخصص فیہ بوجود لا یترتب علیہ الاٰثار واذا قطع النظر عن قیام بالذھن فنزل من مرتبۃ المعلوم الذی ھو الشئ من حیث ھو الی مرتبۃ الوجود الذھنی ثم اذا لوحظ الی القیام بالذھن صار شخصیا ذھنیا وعلما موجودا خارجیا لترتب الاٰثار علیہ کالانکشاف

ترجمہ: اور صورت حاصلہ فی الذہن اس کے ساتھ قیام کی حیثیت سے علم ہے۔ یہ مرتبہ تشخص کا ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے۔ اور علم جزئی ہے اور مرتبہ وجود ذہنی جس کو بعض محققین نے کہا گویا وہ علم و معلوم کے درمیان ایک برزخ ہے پس ... ذہن میں جب اس وجود کی تخصیص کر دی جائے تو اس پر آثار مرتب نہیں ہوتے۔ اور قیام بالذہن سے نظر کو خالی کر لیا جاتا ہے۔ تو پس وہ مرتبہ معلوم سے نیچے اتر آتا ہے۔ جو شئی من حیث ہی ہے۔ مرتبہ وجود ذہنی کی طرف سے۔ پھر جب اس میں قیام بالذہن کا لحاظ کر لیا جاتا ہے تو تشخص ذہنی۔ علم موجود فی الخارج بن جاتا ہے۔ اور اس پر آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں۔

قولہ من حیث القیام الخ یعنی صورت حاصلہ فی الذہن من حیث الحصول معلوم ہے اور من حیث القیام بالذہن علم ہے اور قیام سے مراد عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف اور متصف ہونا ہے تو معلوم ہوا کہ علم و معلوم میں اتحاد بالذات ہے کیونکہ علم میں اکتناف بالعوارض کا اعتبار ہے اور معلوم میں اکتناف بالعوارض کا اعتبار نہیں ہے اور مرزا مظہر جان جاناں کہتے ہیں کہ علم صورۃ الشئ اور عوارض ذہنیہ کے مجموعہ کا نام ہے اور معلوم نفس الشئ کا نام ہے تو معلوم جزء ہے اور علم کل ہے لہذا دونوں مغایر بالذات ہوگئے اس کو میر زاہد نے رد کر دیا کہ علم ما بہ الانکشاف کو کہتے ہیں اور عوارض ذہنیہ کو انکشاف میں کوئی دخل نہیں ہے ۱۲

قولہ ہذا مرتبۃ التشخص الخ کیونکہ جب صورت عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف ہوگی تو معین و متشخص ہو جائیگی ۱۲

قولہ مرتبہ الوجود الخ یعنی معلوم شئی من حیث ہو اور علم من حیث القیام بالذہن اور بعض محققین جس وجود ذہنی کے قائل ہیں وہاں دونوں مرتبوں کے بین بین ہے اسی وجہ سے اس کو برزخ کہا ۱۲

قولہ لوجود الخ یعنی بعض محققین کا قول کہ موجود ذہنی وہ شئی ہے جو ایسے وجود کے ساتھ مخصوص ہے جس پر آثار مرتب نہیں ہوتے اور علم ایسے وجود کے ساتھ مختص ہوتا ہے جس پر آثار مرتب ہوتے ہیں تو دونوں میں فرق ظاہر ہے ۱۲

قولہ موجوداً خارجیاً الخ موجود خارجی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے موجود خارجی بمعنی خارج عن المشاعر اور موجود خارجی بمعنی ما یترتب علیہ الآثار اور علم موجود خارجی بالمعنی الثانی ہے جیسا کہ شارح نے یترتب الآثار سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے مگر صورت حاصلہ فی الذہن پر آثار کا ترتب جس کی شارح تصریح کرتے ہیں بادی النظر میں سے ہے ورنہ جو آثار انکشاف اور سرور غموم وغیرہ مرتب ہوتے ہیں وہ حقیقت میں حالت ادراکیہ پر مرتب ہوتے ہیں جس کو حقیقۃً علم کہا جاتا ہے یہی مصنف کی رائے ہے ۱۲

ثم بعد التفتیش یعلم ان تلک الصورۃ انما صارت علما لان الحالۃ الادراکیۃ التی ھی العلم حقیقۃ ویعبر عنہ بالفارسیۃ بدانش قد خالطت بوجودھا الانطباعی ای الانضمامی مع الذھن فانھا انما تحدث فیہ دون الصورۃ والاصارت عالمۃ فھذہ الحالۃ بوجودھا القائم بالذھن خالطت مع الصورۃ خلطا رابطیا اتحادیا اراد بالخلط الرابطی الاتحادی حمل العرضیات علی المعروضات ولیس الاتحاد ھھنا فی الوجود کما زعم بل الاتحاد الحلولی کما فی العرض بالنسبۃ الی المعروض لا بل کما فی عرضین قائمین بمعروض واحد کالضاحک والمتعجب.

ترجمہ: پھر تفتیش کے بعد جانا جاتا ہے کہ یہ صورت علم ہوگی اس لئے کہ حالت ادراکیہ وہ علم ہے حقیقۃً اسی کو فارسی میں دانستن سے تعبیر کیا جاتا ہے اپنے وجود انطباعی کے ساتھ مخلوط ہوگئی۔ یعنی وجود انضمامی کے اعتبار سے ذہن میں صورۃ حاصلہ کے ساتھ مخلوط ہوگئی ایسا خلط جو رابطی اتحادی ہے یہاں پر

خلطاً رابطیاً سے ارادہ کیا ہے عرضیات کا حمل معروضات پر نہیں بلکہ جس طرح دو عرض ایک ہی معروض کے ساتھ قائم ہوں۔ جیسے ضاحک اور متعجب شخص واحد کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح:۔ قولہ ثم بعد التفتیش الخ اور تفتیش کی صورت یہ ہے کہ جب دیکھا گیا کہ شئی جب تک خارج میں موجود رہتی ہے اس وقت تک اس کو علم نہیں کہتے اور ذہن میں جب موجود ہوجاتی ہے تو اس کو علم کہتے ہیں تو یہ ممکن نہیں کہ بعینہ شئی علم ہوتی ہے تو خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ہر حال میں اس کو علم کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ذہن میں کوئی ایسی صفت پیدا ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے اس کو علم کہتے ہیں اور وہ صفت شئی کا وجود ظلی نہیں ہوسکتا کیونکہ وجود ظلی انتزاعی ہے اور علم صفت انضمامی ہے پس معلوم ہوا کہ وہ صفت حالت ادراکیہ ہے لہٰذا حالت ادراکیہ حقیقۃ علم ہے ۱۲

قولہ انما صارت علماً الخ یہاں علم سے مراد صورت علمیہ ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ صورت حاصلہ قائم بالذہن کو صورت علمیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ علم حقیقی یعنی حالت ادراکیہ کا اس کے ساتھ تعلق ہوجاتا ہے کیونکہ صورت بھی ذہن میں ہوتی ہے اور حالت ادراکیہ بھی ذہن میں پیدا ہوتی ہے اس تعلق کی بنا پر اس کو صورت علمیہ کہتے ہیں

قولہ قد خالطت الخ خلط سے یہ مراد نہیں ہے کہ حالت ادراکیہ صورت حاصلہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اگر حالت ادراکیہ صورت حاصلہ کو عارض ہو تو صورت حاصلہ کا عالم ہونا لازم آئے گا کیونکہ جس کے ساتھ مبدا قائم ہوتا ہے اس پر مشتق کا اطلاق ہوتا ہے جیسے العالم من قام بہ العلم لہٰذا خلط کے معنی یہ ہونگے کہ ایسا تعلق ہو جس کی وجہ سے انتساب ہو اور صورت علمیہ کہا جاوے ۱۲

قولہ فانہا الخ خلط کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ وہ حالت ادراکیہ ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور شئی کی صورت بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو لا محالہ دونوں میں تعلق ہوگا مگر وہ حالت ادراکیہ اس صورت حاصلہ میں پیدا نہیں ہوتی ورنہ صورت کا عالم ہونا لازم آئیگا اس کا کوئی قائل نہیں ۱۲

قولہ والا صارت الخ یعنی اگر صورت کے ساتھ حالت ادراکیہ قائم ہو تو اس کا عالم ہونا اس وجہ سے لازم آئے گا کہ عالم اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ علم قائم ہو اور حالت ادراکیہ علم ہے ۱۲

قولہ خلطاً رابطیاً الخ خلط رابطی کے معنی بیان کرنے میں شراح نے اختلاف کیا ہے حاشیہ سابقہ میں ایک معنی بیان کئے گئے ہیں کہ ایسا خلط جس کی وجہ سے حالت ادراکیہ اور صورت میں تعلق ہوجائے۔ اور اتحادی کے یہ معنی ہیں کہ دونوں کا محل متحد ہو یعنی ذہن تو اس معنی کے اعتبار سے کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ جب دونوں میں تعلق ہے تو صورت کو مجازاً علم کہہ سکتے ہیں۔ اور نسبت کر کے صورت علمیہ بھی کہہ سکتے ہیں اور انما صارت علماً کا یہ معنی نہیں ہے کہ صورت حاصلہ پر علم حقیقۃ محمول ہوتا ہے اور چونکہ بعض شراح نے اور فاضل ملاحسن نے بھی انما صارت کے معنی علم کا محمول ہونا لیا ہے تو چونکہ حمل کے لئے اتحاد ضروری ہے اسلئے خلطاً رابطیاً میں توجیہ

کی ضرورت ہوئی تو بعض شراح نے یہ توجیہہ کی کہ صورت اور حالت ادراکیہ میں ارتباط و اتحاد فی الجملہ ہوتا ہے اگر چہ ایسا اتحاد نہیں ہوتا جیسا صفت موصوف میں ہوتا ہے ورنہ صورت کا عالم ہونا لازم آئیگا مگر اس پر بعض محققین نے یہ اعتراض . . . کر دیا کہ اتحاد دو قسم کا ہوتا ہے ایک اتحاد بالذات ہے اور دوسرا اتحاد بالعرض اور جو اتحاد صفت موصوف میں ہوتا ہے اس کی نفی خود ہی کر دیا تو پھر کونسا اتحاد ہے اور شارح ملاحسن خلط رابطی کے یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ صورت اور حالت ادراکیہ دونوں ایک محل یعنی ذہن میں حلول کرتی ہے اور صورت پر علم کے محمول ہونے کے لئے اتنا کافی ہے جمہور کے خلاف فرماتے ہیں کہ حمل کے لئے اتحاد ضروری نہیں کما سیاتی

قولہ لیس الاتحاد فی الوجود الخ سید ہروی نے یہ فرمایا ہے کہ صورت اور حالت کا قیام ایک ہے و وجود بھی واحد ہے کیونکہ اگر ان دونوں کا قیام متحد ہو تو جمع بین المذہبین لازم آئے گا کیونکہ صورت نفس معلوم اور حالت مماثل ہے تو حصول اشیاء بانفسہا و اشباحہا دونوں لازم آئے گا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے تو سید ہروی پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا کہ وجود کے معنی مصدری ہیں اور معانی مصدریہ کی وحدت اور تعدد سے ہوتی ہے اور صورت اور حالات متعدد ہے تو وجود کیسے واحد ہوگا اس لئے شارح ملاحسن فرماتے ہیں کہ یہاں وجود میں اتحاد نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے بلکہ اتحاد حلولی ہے ۱۲

قولہ لابل الخ چونکہ صورت معروض اور حالت عارض نہیں ہے ورنہ صورت کا عالم ہونا لازم آئے گا اس لئے اضراب کرتے ہوئے فرمایا لابل عرضیین یعنی ایک محل کو عارض ہیں ۱۲

وحاصل الكلام ان من الوجدانيات ان بعد حصول الصورة في الذهن يحصل لنا حالة في الذهن يعبر عنها بالفارسية بدانش وفي العربية بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخصها لما ان السراج اذا دخلت في دار مظلمة تنور بها الدار فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلك الدار بمنزلة الحالة الادراكية

ترجمہ: اور کلام کا حاصل یہ ہے کہ بے شک وجدانیات میں سے ہے کہ ذہن میں صورۃ کے حاصل ہونے کے بعد ہم کو ذہن میں ایک حالت حاصل ہوتی ہے جس کو فارسی میں دانستن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عربی زبان میں اس کو حالت شعور اور حالت فہم سے تعبیر کیا جاتا ہے اسی طرح ہر زبان میں اس کو ادا کرنے کے لئے مخصوص نام ہے جس کو ایک چراغ جب کسی تاریک گھر میں روشن ہوا . تو اس کی روشنی کی وجہ سے گھر روشن ہو جاتا ہے . پس اس مثال میں چراغ صورۃ کے مانند ہے اور روشنی جو اس گھر کے ساتھ قائم ہے بمنزلہ حالت ادراکیہ کے ہے .

تشریح قولہ فی کل لغۃ الخ اس میں اشارہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا پیدا ہونا ایسا ظاہر ہے کہ تمام

لوگ جانتے ہیں اور اپنی زبان میں اس کے لئے لفظ وضع کیا ہے ۱۲
قولہ فی دور الخ دور دار کی جمع ہے یعنی مکان چراغ بمنزلہ صورت حاصلہ ہے اور دار بمنزلہ ذہن کے اور روشنی بمنزلہ حالات ادراکیہ ہے ۱۲

والفرق بين الصورتين ان الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة المذكورة انما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة في الثبوت لها على نحو ما يكون الاتصاف بذي الواسطة فقط وقد حققت في مقامه ان مناط الحمل مطلقا سيما في العرضيات على الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد نعم يتصور الحلول بينهما هو الذي سموه بالاتحاد على التحقيق

ترجمہ:- دونوں صورتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضیا (روشنی) چراغ اور دار (گھر) دونوں کے ساتھ قائم ہے اور حالت ادراکیہ مذکورہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور صورت ذہن میں حالت ادراکیہ پیدا ہونے کے لئے واسطہ فی الثبوت ہے (صورت خود حالت ادراکیہ کے ساتھ متصف نہیں ہے) ٹھیک اسی طرح جس طرح ذی واسطہ کے ساتھ اتصاف میں ہوتا ہے (کہ واسطہ صرف سفیر محض ہوتا ہے خود متصف نہیں ہوتا صرف ذی واسطہ متصف ہوتا ہے) اور میں نے اپنے مقام میں اس مسئلہ کو خوب اچھی تحقیق سے بیان کردیا ہے کہ مطلقا حمل کا دارمدار بالخصوص عرضیات میں حلول پر ہوتا ہے ذات اور وصف یعنی وجود کے درمیان اتحاد پر مدار نہیں ہوتا کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے معروض پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا۔ اور معروض جوہر ہوتا ہے اور عارض ایک کیفیت ہوتی ہے پس اتحاد کیونکر ہوسکتا ہے ہاں دونوں کے درمیان حلول پایا جاسکتا ہے اسی کو مناطقہ نے اتحاد سے تعبیر کیا ہے۔

تشریح:- قولہ انما قامت الخ یعنی حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ قائم نہیں ہے ورنہ صورت کا عالم ہونا لازم آئے گا ۱۲
قولہ واسطۃ فی الثبوت الخ یعنی صورت ذہن کے لئے حالت ادراکیہ پیدا ہونے کا واسطہ فی الثبوت ہے یعنی خود صورت حالت کے ساتھ متصف نہیں ہوتی بلکہ حالت کے پیدا ہونے کا سبب ہے اور جو ذو واسطہ ہے وہی حالت کے ساتھ متصف ہے واسطہ فی الثبوت اس معنی میں نہیں ہے کہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں متصف ہوں اور نہ واسطہ فی العروض ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں صورت کا عالم ہونا لازم آئے گا ۱۲
قولہ علی نحو ما الخ چونکہ واسطہ فی الثبوت کے دو معنی ہیں اس لئے اشارہ کرتے ہیں کہ یہاں واسطہ فی الثبوت کے وہ معنی مراد ہیں جس میں واسطہ سفیر محض ہوتا ہے ۱۲

قولہ قد حققت الخ یہ شبہ دفع کرتے ہیں کہ جب صورت حاصلہ اور حالت ادراکیہ میں جو علم ہے مغایرت ذاتی اور وجودی ہے تو علم کا صورت پر حمل صحیح نہیں ہوگا کیونکہ حمل کے لئے اتحاد فی الوجود ضروری ہے شارح اس شبہہ کو دفع کرتے ہیں کہ ہم تحقیق کر چکے ہیں کہ مطلقاً حمل کا خواہ ذاتی ہو یا عرضی ہو دار و مدار اتحاد پر نہیں ہے بلکہ حلول پر ہے کیونکہ کبھی عارض معروض پر محمول ہوتا ہے اور دونوں میں نہ ذاتی اتحاد ہوتا ہے نہ وجودی اتحاد ہوتا ہے کیونکہ معروض جوہر ہوتا ہے اور عارض عرض ہوتا ہے اور عرض اور جوہر میں اتحاد نہیں ہے اسی طرح کبھی معروض موجود رہتا ہے اور عارض معدوم ہو جاتا ہے لہذا حمل کا دار و مدار حلول پر ہے اتحاد پر نہیں ہے یہ تحقیق شارح کی ہے اولاً تو یہ تحقیق جمہور کے خلاف ہے کیونکہ حمل کی تعریف اتحاد المتغایرین بنحو من الوجود بنحو آخر منہ سے کیجاتی ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جس حلول پر حمل کا دار و مدار ہے اس سے کیا مراد ہے؟ اگر محمول کے مبداء کا حلول مراد ہے تو مبادی کا محمول نہ ہونا لازم آئے گا کیونکہ مبادی کا مبداء نہیں ہوتا اور اگر عام مراد ہے کہ خواہ مبداء کا حلول ہو یا نفس محمول کا حلول ہو اگر محمول کا حلول موضوع میں مراد ہو تو مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا یہاں حالت ادراکیہ کا حلول صورت میں نہیں ہے اگر عام مراد ہے یعنی خواہ محمول کا حلول موضوع میں ہو یا دونوں کا حلول ثالث میں ہو تو تو اس صورت میں ضاحک کے مفہوم کا حمل متعجب کے مفہوم پر صحیح ہونا لازم آئے گا کیونکہ دونوں انسان کی ذات میں حلول کرتے ہیں حالانکہ دونوں کے مفہوم کا دوسرے پر حمل صحیح نہیں ہے لہذا حمل کا دار و مدار صرف حلول پر ہونا صحیح نہیں ہے ۱۲

قولہ بینہما الخ یعنی عارض معروض کے درمیان حلول ہے ۱۲

وان کان ظاهر عباراتهم مشعرا باتحاد الوجود فاذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بان يكون احدهما حالاً في الاخر او يكون كلاهما حالّين في امر ثالث تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلتاهما قائمتان بالذهن

ترجمہ: اگرچہ ان کی ظاہری عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حمل ان کے نزدیک ذات اور وجود میں اتحاد کا نام ہے پس جب دونوں چیزوں کے درمیان حلول کا علاقہ پایا گیا بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے میں حلول کرنے والا ہے یا دونوں (ذات اور وجود) کسی تیسری چیز میں حلول کرنے والے ہیں تو حمل متحقق ہوگیا اور یہاں آخری شق پائی جاتی ہے اس لئے کہ صورت اور حالۃ ادراکیہ دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح: **قولہ** ظاہر عباراتہم الخ یعنی حمل کی تعریف ہی اتحاد بنحو من اتحاد سے کی گئی ہے ۱۲

قولہ احدہما حالاً فی الاخر الخ جیسے سواد کا حلول جسم پر ۱۲

قولہ کلا ہما حالین الخ جیسے ضاحک اور کاتب کا حلول انسان میں ہے ۱۲

وحينئذ لا يرد عليه ما اورد على بطلانها بان تلك الحالة ان كان منضمة فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان مناط حمل المشتق قيام المبدأ واما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون محمولة وتكون عرضا لها فانا نختار الشق الثاني ونقول حملها على الصورة كحمل الضاحك على المتعجب

ترجمہ:- اور اس وقت نہ وارد ہوگا وہ اعتراض جو وارد کیا گیا ہے اس کے باطل ہونے پر کہ بے شک یہ حالت (حالت ادراکیہ) اگر منضم ہے۔ تو یا وہ صورۃ کے ساتھ قائم ہوگی۔ تو صورۃ کا عالم ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ مشتق کے حمل کا مدار مبدا کا قیام ہے اور یا ذہن کے ساتھ قائم ہوگی پس وہ صورۃ پر محمول نہ ہوگی اور نہ اس کا عرض ہوگی۔ کیونکہ ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا حمل صورت پر ایسا ہی ہے جیسے ضاحک کا حمل متعجب پر۔

تشریح:- قولہ حینئذ لا یرد الخ یعنی جب حالت ادراکیہ ذہن میں حلول کرتی ہے اور اس کی وجہ سے حمل ہوتا ہے تو جو اعتراض ملا جلال کے حاشیہ میں وارد کیا گیا ہے دفع ہو جائیگا اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حالت ادراکیہ انتزاعی نہیں ہو سکتی کیونکہ امر انتزاعی مقولہ کیف سے نہیں ہو سکتا اور علم مقولہ کیف سے ہے نیز امر انتزاعی کا وجود انتزاع کے بعد ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ نفس انتزاع سے پہلے عالم نہ ہو اور یہ ظاہر البطلان ہے پس لا محالہ حالت ادراکیہ امر منضم ہوگی تو اگر صورت حاصلہ کے ساتھ منضم ہو تو صورت حاصلہ کا عالم ہونا لازم آئے گا اور اگر ذہن کے ساتھ منضم ہو تو صورت پر علم کا حمل صحیح نہیں ہوگا اور نہ صورت حالت ادراکیہ میں معروض ہوگی اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ علم بمعنی حالت ادراکیہ کا صورت پر حمل ہوتا ہے حقیقۃ نہیں ہوتا اور مجازی حمل کے لئے ادنیٰ ملابست کافی ہے دوسرا جواب شارح کی عبارت میں ہے ۱۲

قولہ مناط حمل المشتق الخ یعنی حمل متعارف میں مبدا کا قیام جس چیز کے ساتھ ہوگا اس پر مشتق محمول ہوجائیگا یہاں حالت ادراکیہ جو علم ہے جب صورت کے ساتھ قائم منضم ہوگی تو اس پر عالم کا حمل ہو جائیگا اور یہ باطل ہے لیکن حمل اولی کا مدار قیام مبدا پر نہیں ہے ۱۲

قولہ عرضا لہا الخ یعنی صورت حالت کا معروض نہیں ہوگی حالانکہ جو لوگ حالت ادراکیہ کے قائل ہیں صورت کے معروضیت کے ہیں

قولہ فانا الخ یہاں سے جواب دیتے ہیں کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں یعنی وہ حالت قائم منضم ہے

ذہن کے ساتھ رہ گیا حالت کا صورت پر محمول ہونا وہ حمل ایسا ہے جیسے ضاحک متعجب پر محمول ہوتا ہے کہ دونوں ذات انسان کے ساتھ قائم ہیں اسی طرح صورت وحالت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں اور ایک محمول ہے دوسرے پر مگر صحیح جواب وہی ہے جو حاشیہ سابقہ میں گذرا کیونکہ جو لوگ حالت ادراکیہ کے قائل ہیں صورت کو منشاء انکشاف نہیں مانتے تو اس پر علم کا حمل کیسے کرسکتے ہیں کیونکہ علم منشاء انکشاف کو کہتے ہیں ۱۲

قولہ لحمل الضاحک الخ شارح کو یہاں دھوکہ ہوا یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ضاحک کا مفہوم متعجب کے مفہوم پر محمول نہیں ہوتا حالانکہ ذات انسان میں دونوں حال ہیں بلکہ ضاحک کا حمل متعجب کے افراد پر ہوتا ہے اور افراد میں ضحک حال ہے تو یہاں محمول کا مبداء موضوع میں حال ہے اور اگر حالت کا حمل ہو تو حالت کا حلول صورت میں لازم آئے گا ۱۲

وایضا لایرد ما اوردان کلامنا فی شبهة علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات وعلی تقدیر کون العلم حقیقة هی الحالة المذکورة یلزم تغایرهما بالذات فان الاتحاد انما قصد فی العلم بمعنی الصورة دون الحالة

ترجمہ:۔ نیز وہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوتا جو شبہ مذکور میں وارد کیا گیا ہے۔ گو وہ مشتمل تھا علم ومعلوم کے بالذات اتحاد پر۔ اور اس تقدیر پر کہ علم حقیقۃً حالت ادراکیہ مذکورہ کا نام ہے علم ومعلوم کا بالذات تغایر لازم آتا ہے اس لئے اتحاد کا قول جب ہی کیا گیا ہے۔ وہاں علم سے صورت حاصلہ مراد لی گئی ہے حالت ادراکیہ مراد نہیں لی گئی ہے۔

تشریح:۔ **قولہ** ایضا لایرد الخ یہ اعتراض قاضی نے اپنے شرح میں نقل کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے یہ شبہہ تین مقدمات کے تسلیم کرنے پر مبنی تھا جس میں علم اور معلوم کا متحد ہونا بھی ہے اور جواب کی بنا علم بمعنی حالت ادراکیہ ہے اور حالت ادراکیہ کے قول کی بنا پر علم ومعلوم میں اتحاد نہیں ہوگا تو جواب میں ایک مقدمہ کا انکار ہے تو یہ جواب تین مقدمہ تسلیم کرنے والوں کی طرف سے نہیں ہوا حالانکہ مناسب یہ ہے کہ جب معترضین کہا الاتحاد پر اعتراض ہے تو جواب بھی اتحاد تسلیم کرتے ہوئے دینا چاہیے ۱۲

قولہ فان الاتحاد الخ یہ لایرد کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ علم ومعلوم کے اتحاد کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کی تاویل کرتے ہیں کہ علم بمعنی صورت اور معلوم میں اتحاد اور صورت حاصلہ حقیقۃً علم نہیں ہے کیونکہ منشاء انکشاف نہیں ہے بلکہ صورت کو مجازاً علم کہتے ہیں اور حالت ادراکیہ کو حقیقۃً علم کہتے ہیں تو جواب علم ومعلوم کے درمیان اتحاد تسلیم کرنے والوں کی طرف سے ہوا ۱۲

وبالجملۃ ھذا التحقیق عندی حقیق بان یتلقی بالقبول و بعد تنقیحہ بھذا النمط الانیق ارجو من اللبیب دفع الاوھام الموردۃ ھٰھنا ولم نشتغل بذکرھا و دفعھا لئلا یخرج الکلام من النمط الذی بسطۃ للغائصین فی لجج الافکار المعرضین عن اللغو

ترجمہ:۔ حاصل یہ ہے کہ یہ تحقیق میرے نزدیک اس لائق ہے کہ اس کو قبول کیا جائے اور اس نفیس اور بہترین انداز میں تحقیق کرنے کے بعد عقلمند سے میری امید ہے کہ وہ ان اوہام کو خود ہی دفع کر دیگا جو یہاں وارد کئے جاتے ہیں اور ہم اُن کے ذکر اور اس کے جواب کی جانب مشغول نہیں ہوئے۔ تاکہ کلام اس منہج سے باہر نہ نکلے جو میں نے پھیلایا ہے۔ ان لوگوں کے لئے جو دلائل میں گہری نظر سے غور کرنے والے ہیں اور لغو کلام سے اعراض کرنے والے ہیں۔

تشریح:۔ **قولہ** ہذا التحقیق الخ یعنی حالات ادراکیہ کی تحقیق قابل قبول ہے انیق بمعنی خوب اور عجیب ہے اور لبیب بمعنی عاقل ہے ۱۲

قولہ دفع الاوہام الخ اس مقام پر اعتراضات وجوابات ہیں ان کے طرف اشارہ ہے ان میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ علم ومعلوم میں اتحاد کی بنا پر ایک شئی کا دو مقولہ میں داخل ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے کیونکہ مشہور مذہب کی بنا پر علم مقولہ کیف سے ہے اور بعض معلوم مقولہ جواہر اور بعض مقولہ کم سے ہیں غرضیکہ معلومات کے لئے کوئی مقولہ متعین نہیں ہے تو اتحاد کی صورت میں یقیناً شئی واحد کا مختلف مقولہ میں داخل ہونا لازم آئیگا اس کا جواب یہ ہے کہ مقولہ کیف سے علم بمعنی صورت حاصلہ کی بنا پر ہے اور صورت حاصلہ کے لئے کوئی مقولہ معین نہیں ہے بلکہ مقولہ کے بارے میں معلوم کے تابع ہیں یعنی جس مقولہ سے معلوم ہوگا اسی مقولہ سے اس کی صورت بھی ہوگی لہٰذا شئی واحد کا دو مقولہ میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا ۱۲

کالحالۃ الذوقیۃ ھی ادراک المذوقات بالمذوقات فصارت صورۃ ذوقیۃ وحاصلہ لتمثیل فی النظر الجلی بمثال واضح یستعان بہ علی غیرہ فان عند عقل المذوقات کالخل والعسل مثلا یحصل صورتھا فی الذھن ویختلط بھا حالۃ ادراکیۃ خاصۃ فی الذھن بالضرورۃ وھی الحالۃ الذوقیۃ

ترجمہ:۔ جیسے حالت ذوقیہ اور وہ مذوقات کا ادراک ہے مذوقات کے ساتھ پس وہ صورت ذوقی بن جاتی ہے اس کا حاصل ایک تمثیل ہے جلی نظر میں ایسی مثال سے جو واضح ہے اس کے ذریعہ دوسرے پر مدد لی جاسکتی ہے کیونکہ مذوق مثلاً سرکہ ہے شہد ہے ان کے کھانے کے وقت

ان کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔ اور اس صورت کے ساتھ حالت ادراکیہ خاصہ ذہن میں مخلوط ہوتی ہے یہی حالت ذوقیہ ہے۔

تشریح:۔ **قولہ** حاصلہ التخیل الخ چونکہ مثال ممثل لہ کی جزئی ہوتی ہے جس کے ذریعہ کلی کا حکم واضح ہوجاتا ہے حالت ادراکیہ کا صورت حاصلہ کے ساتھ اتحاد واختلاط ایک حکم کلی ہے اس وضاحت کے لئے حالت ادراکیہ کے بعض جزئیات کو پیش کیا ہے۔ ادراکیہ ذوقیہ اور حالت ادراکیہ سمعیہ کو ماتن نے پیش کیا ہے حالت ادراکیہ لمسیہ کو شارح نے بیان کیا کہ جب انسان مثلاً لذت والی کوئی شئی کھاتا ہے تو اس کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ایک خاص حالت ادراکیہ خلط کرتی ہے جس کو حالت ادراکیہ ذوقیہ کہتے ہیں علی ہذا القیاس دوسری اور تیسری مثالوں میں ۱۲

وکذا السمعیۃ بالمسموعات وھکذا اللمسیۃ بالملموسات فینتقل الذھن من ھذہ الامثلۃ الجزئیۃ الضروریۃ الی صورۃ الکلیات وصورۃ الجزئیات المغایرۃ لما ذکرنا فان الحال فیھا ایضا کذلک فیحصل بعد حصول صورھا فی الذھن حالۃ انکشافیۃ مغایرۃ لھا مختلطۃ بھا اختلاطا یصح بہ الحمل کما ذکرنا

ترجمہ:۔ اسی طرح حالت سمعیہ مسموعات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے اور اسی طرح حالت لمسیہ ملموسات کے ساتھ خلط ہوتی ہے۔ پس ذہن منتقل ہوتا ہے ان بدیہی جزئی مثالوں کے صور کلیات اور صور جزئیات کی جانب اور مغایر ہوتی ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس لئے کہ حال ان میں (کلیات وجزئیات کی صورتوں میں) نیز اسی طرح کا ہے۔ پس ذہن میں ان کی صورتوں کے حاصل ہونے کے بعد ایک حالت انکشافیہ حاصل ہوتی ہے جو اس کے مغایر ہوتی ہے اور اس طرح مخلوط ہوتی ہے۔ کہ اس اختلاط کی وجہ سے حمل صحیح ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔ **قولہ** المسموعات الخ ان مثالوں میں مذوقات سے مراد صورۃ حاصلہ فی القوۃ الذائقہ ہے اور مسموعات سے مراد صورت حاصلہ فی القوۃ السامعہ ہے اور ملموسات سے مراد صورت حاصلہ فی القوۃ اللامسہ ہے ۲

قولہ الضرورت الخ یعنی مثالیں بدیہی ہیں ذرا سی توجہ سے اس کا علم حاصل ہوجاتا ہے اور پھر حکم کلی کی طرف ذہن منتقل ہوجائے گا ۱۲ **قولہ** فان الحال الخ یہ منتقل کی دلیل ہے ۱۲

قولہ کما ذکرنا الخ یعنی شارح کی تحقیق کہ حمل کا دار ومدار اتحاد حلولی ہے اتحاد ذاتی اور وجودی نہیں ہے تو یہاں حالت کا اور صورت کا حلول ہوتا ہے تو حمل صحیح ہوجائے گا ۱۲

وفی النظر الدقیق لعلہ اشارۃ الی جواب اشکال دقیق وھو ان صورۃ الجزئیات المادیۃ فی الحواس کما ھو المقرر عندھم والحالۃ الادراکیۃ قائمۃ بالنفس کما ھو المثبت عندھم ایضا فکیف الاختلاط لھما ولو بتحصل ما قلنا بان الحالۃ والصورۃ قائمتان بالذھن قیام عرضیتین بمحل واحد وھو المصحح للحمل

ترجمہ:۔ اور دقیق نظر میں شاید یہ مشکل اعتراض کے جواب کی جانب اشارہ ہے وہ یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں جو اس میں حاصل ہوتی ہیں جیسا کہ ان کے نزدیک طے شدہ ہے اور حالت ادراکیہ نفس کے ساتھ قائم ہوتی ہے جیسا کہ ان کے نزدیک طے ہے تو پھر ان دونوں کے درمیان اختلاط اور خلط کی کیا صورت ہوگی اور جو ہم نے کہا ہے وہ کافی نہیں ہے۔ کہ حالت ادراکیہ اور صورت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں۔ جس طرح دو عرضیں محل واحد میں قائم ہوتی ہیں اور وہی حمل کیلئے مصحح ہے۔

تشریح:۔ **قولہ** اشکال الخ اشکال کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ جزئیات مادیہ جن کا ادراک حواس سے ہوتا ہے ان کی صورتیں جو اس میں ہوتی ہیں اور حالت ادراکیہ نفس و ذہن میں پیدا ہوتی ہے تو خلط والا اتحادی نہیں متحقق ہوگا اس لئے کہ خلط اور حلول کے لئے وحدت محل ضروری ہے ۱۲

قولہ کما ہو المقرر الخ اس امر میں اختلاف ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں کہاں پر ختم ہوتی ہے بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس ہی میں حاصل ہوتی ہیں نفس میں حاصل نہیں ہوتیں اور بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں نفس اور ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اور حواس ظاہرہ آلات بعیدہ ہیں اور حواس باطنہ آلات قریبہ ہیں اور ارتسام کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ اس باطنہ میں مرتسم ہوتی ہے اس کے بعد نفس میں حاصل ہو جاتی ہے تو یہ اشکال مذہب اول کی بنا پر وارد ہوگا کیونکہ صورت مادیہ حواس میں ہوگی وہ حالت ادراکیہ نفس میں ہوگی دونوں کا دونوں میں حظ ہونے کیوجہ سے اختلاط نہیں ہوگا۔

قولہ قائمۃ بالنفس الخ یعنی حالت ادراکیہ خواہ جزئیات مادیہ کی ہو یا کلیات کی ہو نفس میں پیدا ہوتی ہے کیونکہ نفس کی صفت ہے اور نفس ہی کو حقیقۃ عالم کہا جاتا ہے تو عالم کا مبداء اشتقاق نفس کے ساتھ قائم ہونا ضروری ہے اور چونکہ حقیقۃ علم حالت ادراکیہ ہے لہذا حالت ادراکیہ نفس کے ساتھ قائم ہوتی ہے ۱۲

قولہ ما قلنا الخ یعنی پہلے شارح نے تصریح کی ہے کہ حالت ادراکیہ اور صورت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں اور اسی کی وجہ سے ایک کا دوسرے پر حمل ہے یہ بات پوری نہیں ہوگی ۱۲

وجوابہ انا لا نسلم ان صور الجزئیات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس کما صورنا

فیما مرّ من حصول الخاصة المختصة للجزء المادی فی النفس او امر مماثل لہ فیھا وکلام المصنف ھٰھنا مبنی علی التحقیق دون المقرر عندھم۔

ترجمہ:- اور اس کا (اعتراض کا) جواب یہ ہے کہ بے شک ہم تسلیم نہیں کرتے کہ صور جزئیہ حواس میں حاصل ہوتی ہیں۔ بلکہ (صحیح بات یہ ہے کہ) وہ نفس میں حاصل ہوتی ہیں۔ جیسا کہ گذشتہ بیان میں ہم بتا چکے ہیں (کہ حصول اشیاء باشباحہا کی صورت میں جزئی خارجی کی کوئی مخصوص چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔ اور وہی کاشف بنتی ہے اور حصول اشیاء بانفسہا کی صورت میں ان جزئیات کی ماہیت کلیہ ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور وہیں پر خارجی تشخص کے مماثل تشخص ماہیت ذہنیہ کو شامل ہو جاتی ہے جو کشف کا سبب بنتی ہے)۔

اور مصنف کا کلام اس جگہ تحقیق پر مبنی ہے۔ ان کے یہاں طے شدہ ہونے پر مبنی نہیں ہے۔

تشریح:- **قولہ** وجوابہ الخ یہاں تین احتمالات ہیں اور تینوں کے اعتبار سے جواب دیتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات مادّیہ کی صورتیں صرف حواس میں حاصل ہوتی ہیں لہٰذا دونوں کا محل ایک ہے اور اتحاد حلولی پایا گیا جو مصحح للحمل ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں صرف حواس میں مرتسم ہوتی ہیں نفس میں حاصل نہیں ہوتی مگر صور جزئیہ کی حالت ادراکیہ بھی حواس ہی میں پیدا ہوتی ہیں جس کی بعض نے تصریح کی ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہیں لہٰذا صورت اور حالت دونوں حواس میں داخل ہوں گے تو حلول اتحادی ہو جائیگا جو مصحح للحمل ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جزئیات کی صورت تو حواس میں ہوتی ہے اور حالت ادراکیہ ذہن میں ہوتی ہے مگر پھر بھی اختلاط ہوتا ہے جیسے اذعان کا تعلق قضیہ شخصیہ کے ساتھ ہوتا ہے حالانکہ اذعان النفس میں ہوتا ہے اور قضیہ کا ایک جز یعنی اس کا موضوع جزئی ہونے کیوجہ سے نفس میں حاصل نہیں ہو سکتا تو دونوں دو محل میں ہونے کے باوجود ایک کا تعلق دوسرے سے ہو جاتا ہے یا جیسے کہ نفس کا التفات جزئیات موجودہ فی الخارج کی طرف ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی حالت اور صورت کا ارتباط ہو جاتا ہے ۱۲

قولہ حصول الخاصة الخ شارح جزئیات خارجیہ کے علم کی تحقیق میں یہ فرما چکے ہیں کہ جزئیات موجودہ فی الخارج ذہن میں حاصل نہیں ہوتیں بلکہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر جزئیات مادیہ کا کوئی خاصہ جو اس کے ساتھ مختص ہو ذہن اور اسی کی وجہ سے جزئی مادی کا علم بھی ہو جاتا ہے اور حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر جزئی مادی کے مماثل کوئی شئ ذہن میں حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کو جزئی کا علم ہوتا ہے ۱۲

قولہ کلام المصنف الخ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کی صور کا حواس میں پایا جانا تو یہ حکماء کے مسلمات میں سے ہے تو اس کو تسلیم نہ کرنا اور عدم تسلیم کی بنا پر جواب دینا کیسے

نافع ہوگا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کا کلام تحقیق پر مبنی ہے تقلید پر مبنی نہیں ہے ۱۲

وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون تلك الحالة ايضا في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات هو الحواس والحق ان الادراك التصوري والتصديقي للنفس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الاذعان بالقضية الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها او كاختلاط الالتفات بالجزئيات المادية

ترجمہ :- اور تسلیم کرنے کی صورت میں تو پس جائز ہے کہ یہ حالت ادراکیہ بھی حواس میں حاصل ہو۔ جیساکہ کہاگیا ہے۔ کہ جزئیات کا مدرک حواس ہیں اور صحیح یہ ہے۔ ادراک تصوری وتصدیقی (دونوں) نفس کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور حالت ادراکیہ کا اختلاط صورت حاصلہ کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسے اذعان کا اختلاط قضیہ شخصیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ کیونکہ اذعان تو بالضرورت نفس کو حاصل ہوتا ہے اور قضیہ شخصیہ اس میں (نفس میں) موجود نہیں ہوتا۔ یا پھر ایسا ہو جیسا کہ التفات کا اختلاط ہوتا ہے جزئیات مادیہ کے ساتھ۔

تشریح :- قولہ کما قیل الخ شیخ نے اپنی بعض تصنیف میں یہ کہدیا ہے کہ مدرک حواس ہیں اسی کی طرف اشارہ ہے ۱۲

قولہ والحق الخ یہاں سے جواب کی دوسری شق کی تضعیف کرکے جواب کی تیسری شق اختیار کرتے ہیں ۱۲

قولہ الشخصیہ الخ قضیہ شخصیہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جس کا موضوع جزئی حقیقی ہو تو ظاہر ہے کہ اس قضیہ کا علم نفس میں نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کا جز جزئی حقیقی ہوتا ہے اس کا نفس میں حصول محال ہے تو مجموعہ مرکب کا بھی نفس میں حاصل ہونا محال ہوگا اور اذعان نفس میں حاصل ہوتا ہے ۱۲

قولہ او کاختلاط الخ یعنی التفات نفس میں ہوتا ہے اور ملتفت الیہ یعنی جزئی مادی خارج میں مگر دونوں میں تعلق ہوجاتا ہے اسی طرح جزئیات کی صورت حواس میں حاصل ہوتی ہے اور حالت ادراکیہ نفس میں حاصل ہوتی ہے مگر دونوں میں ارتباط ہوجاتا ہے ۱۲

وتحقيقنا الذي ذكرنا انما هو في صور الكليات ولم يصرح المصنف بالحمل بالمواطاة بين الحالة والصورة وقوله انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العام يدل على معان كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال بالحمل بالمواطاة الحقيقي فان المجازي لا تنكره ايضا ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقية وغيره على سبيل التمثيل من القاعدة الكلية المذكورة سابقا وهي شاملة لها ايضا

ترجمہ:- اور ہماری وہ تحقیق جو ہم نے پہلے ذکر کی ہے۔ وہ صور کلیات میں بھی اور مصنف ماتن نے حمل بالمواطات کی صراحت نہیں کی۔ حالت ادراکیہ۔ اور صورت کے درمیان اور مصنف کا قول انما صارت علما تو یہ قول صورت علمیہ کے معنی میں ہے۔ نہ کہ حالت ادراکیہ کے معنی میں اس لئے لفظ علم بہت سے معنی پر دلالت کرتا ہے اور بے شک اشکال اس پر دار د ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے دونوں میں حمل بالمواطاۃ کا قول کیا ہے یعنی حمل کو حقیقی مانا ہے کیونکہ حمل مجازی کا تو ہم بھی انکار نہیں کرتے اور اشارہ کیوجہ صورۃ ذوقیہ اور اس کے علاوہ کو مثال کے طور پر علیحدہ ذکر کرنا یہ مثال اس قاعدہ کلیہ کی ہے جس کا بیان سابق میں کیا گیا ہے۔ وہ قاعدہ کلیہ صورۃ ذوقیہ کو بھی شامل ہے۔

تشریح:- **قولہ** وتحقیقنا الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی ایک تقریر یہ ہے کہ شارح نے پہلے تحقیق کیا تھا کہ صورت حاصلہ اور حالت ادراکیہ دونوں ایک محل میں حال ہیں اور محل نفس ہے اور یہاں والحق سے یہ فرماتے ہیں کہ صورت اور حالت کا اختلاط قضیہ شخصیہ اور اذعان کے متعلق کے طرح ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں کا محل دو ہے لہذا شارح کے قول میں تناقض ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ پہلی تحقیق کلیات کی صورتوں اور ان کی حالات ادراکیہ کے متعلق ہے کہ دونوں کا ایک محل ہے اور یہاں دونوں کے لئے دو محل جزئیات مادیہ کے لئے قرار دیا گیا ہے۔ لہذا تناقض نہیں ہے۔ اعتراض کی دوسری تقریر یہ کی گئی ہے کہ پہلے شارح نے والحق سے یہ فرمایا تھا کہ تصورات اور تصدیقات کے لئے نفس مدرک ہے اور یہاں والحق سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورت حواس میں حاصل ہوتی ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جزئیات مادیہ کا مدرک نفس نہیں ہے لہذا کلام میں تناقض ہے اور اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ پہلے والحق سے جو بیان کیا کہ نفس مدرک ہے وہ کلیات کے لئے ہے اور یہاں جو تعلق بیان کیا گیا ہے جزئیات مادیہ کے لئے لہذا کوئی تناقض نہیں ہے مگر شارح کے جواب پر خدشہ ہے کہ کلیات اور جزئیات کا علم و ادراک یکساں اور مساوی ہے لہذا دونوں کی صورتوں اور حالات میں مساوات ہونی چاہئے فرق کی کوئی وجہ نہیں ہے ۱۲

قولہ ولم یصرح الخ یہ بھی ایک اشکال کا جواب ہے اشکال کی تقریر یہ ہے کہ صورت حاصلہ اور حالت ادراکیہ کا اختلاط ایسا نہیں ہوسکتا جیسا اختلاط اذعان کا قضیہ شخصیہ سے ہے یا جیسا اختلاط التفات نفس کا جزئیات مادیہ سے ہے کیونکہ صورت اور حالت ادراکیہ کے درمیان حمل ہوتا ہے اور قضیہ شخصیہ اور اذعان یا التفات اور جزئیات مادیہ میں حمل نہیں ہوتا لہذا دونوں میں بون بعید ہے اس اعتراض کے جواب میں شارح حمل کا انکار کرتے ہیں کہ صورت اور حالت میں حمل بالمواطاۃ حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازی ہے شارح نے یہاں اعتراف کر لیا کہ حمل بالمواطاۃ نہیں ہے۔

قولہ انما صارت الخ یہ بھی دفع دخل مقدر ہے دخل کی تقریر یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے انما صارت علما تو اس میں صارت کی ضمیر صورت کی طرف راجع ہے اور علما بمعنی حالت ادراکیہ خبر ہے اور محمول ہے تو مصنف نے حمل بالمواطاۃ کی تصریح کر دی ہے پھر کیوں انکار کیا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں علماً سے مراد

صورت علمیہ ہے حالت ادراکیہ نہیں ہے تو حمل مواطاتی اگر ہے تو صورت علمیہ میں ہے نہ کہ حالت ادراکیہ میں جو حقیقۃ علم ہے ۱۲

قولہ معان کثیرۃ الخ علم کا ایک معنی صورت حاصلہ ہے جو معنی مجازی ہے اور دوسرا معنی حالت ادراکیہ ہے جو علم کا معنی حقیقی ہے اور تیسرا معنی علم کا یقین ہے ۱۲

قولہ انما یرد الخ یعنی جس اعتراض کا جواب ہم نے لم یصرح الخ سے دیا ہے وہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے جو لوگ حمل بالمواطاۃ حقیقی کے قائل ہیں باقی حمل مجازی کا ہم انکار بھی نہیں کرتے ۔

فتلک الحالۃ تنقسم الی التصور والتصدیق حقیقۃ وھما نوعان متباینان منہا کذلک واما انقسام الصورۃ فانما یکون الی التصدیق بالعرض وھما المبحوثان فی الفن دون الاولین

ترجمہ:- پس یہ حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے۔ تصور اور تصدیق کی جانب حقیقۃً اور یہ دونوں اس کی دو متباین قسمیں ہیں۔ اسی طرح معنی حقیقۃً، اور بہر حال صورۃ کا انقسام تو وہ صورۃ تصدیق کیجانب بالعرض منقسم ہوتی ہے اور یہی دونوں یعنی تصور و تصدیق فن منطق میں مبحوث ہوتے ہیں۔ نہ کہ پہلے دونوں۔

تشریح:- قولہ فتلک الحالۃ الخ یعنی تصور اور تصدیق کا مقسم بالذات حالت ادراکیہ ہے جو حقیقۃ علم ہے اور صورت حاصلہ کا تصور اور تصدیق کے طرف انقسام بالعرض ہے ۱۲

قولہ کذلک الخ یعنی حقیقۃً ۱۲ قولہ بالعرض الخ یعنی چونکہ علم بمعنی حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اس ربط و تعلق کیوجہ سے علم بمعنی صورت حاصلہ بھی تصور اور تصدیق کے طرف منقسم ہوجاتا ہے ۱۲

قولہ دون الاولین الخ یعنی جو تصور اور تصدیق علم بمعنی صورت کی قسم ہے فن منطق میں وہی مبحوث عنہا ہے اور جو تصور و تصدیق علم بمعنی حالت ادراکیہ کی قسم ہے اس سے فن میں بحث نہیں ہوتی کیونکہ منطق میں موصل سے بحث کی جاتی ہے اور موصل وہی تصور اور تصدیق ہوں گے جن میں ترتیب ہو اور ترتیب مرکب ہوتی ہے اور حالت ادراکیہ بسیط ہے ۱۲

فتفاوتہما کتفاوت النوم والیقظۃ العارضین لذات واحد المتباینین بحسب حقیقتہما فتفکر فالذات الواحدۃ المعروضۃ لہما ذوات القضیۃ والتصور والتصدیق العارضتان لہا علی سبیل التعاقب کما یناسب النظر بالشک والاذعان وعلی سبیل الاجتماع کتصورات الاجزاء الثلثۃ والاذعان

ترجمہ:- پس ان دونوں تصور اور تصدیق کا باہم تفاوت ایسا ہی ہے۔ جیسے نوم اور یقظہ کا تفاوت

ہے جو ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں اور دونوں اپنی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے متبائن ہیں۔ پس غور کر لیجئے۔ پس وہ ذات واحدہ جوان دونوں کی معروض ہے۔ وہ ذات قضیہ ہے۔ اور تصور وتصدیق قضیہ کو یکے بعد دیگرے عارض ہوتے ہیں جیساکہ اس کے مناسب شک واذعان کی مثال دنیا ہے یا علی سبیل الاجتماع عارض ہوتے ہیں جیسے تصورات ثلثہ اور اذعان میں۔

تشریح:۔ قولہ فتفکر الخ یا وقت مقام کے طرف اشارہ ہے یا اثناء تفصیل میں بعض اعتراض وجواب کی طرف اشارہ ہے ۱۲

قولہ العروضنہ الخ یعنی تصور اور تصدیق حقیقت کے اعتبار سے متبائن ہیں مگر تبائن نوعی کے باوجود ایک شئی کو عارض ہوسکتے ہیں جس طرح خواب اور بیداری متبائن مگر ایک ذات یعنی ایک انسان کو عارض ہوسکتے ہیں تصور اور تصدیق ایک معروض ہونے کی دو صورت ہے ایک علی سبیل التعاقب دوسرے علی سبیل الاجتماع پہلی صورت کو ماتن نے حاشیہ میں شک اور اذعان کی مثال سے واضح کردیا ہے کہ ایک قضیہ کو کبھی شک عارض ہوتا ہے اور اس کے بعد دلیل وشواہد کے ذریعہ شک زائل ہوجاتا ہے اور اذعان عارض ہوجاتا ہے اور دوسری صورت علی سبیل الاجتماع یہ ہے کہ جب اذعان کسی قضیہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو اسی وقت میں موضوع اور محمول ونسبت تامہ کا بھی تصور ہوتا ہے ۱۲

قولہ الاجزاء الثلثہ الخ یعنی موضوع اور محمول اور نسبت تامہ کا تصور امام رازی کے نزدیک تو خبر تصدیق ہے اور حکماء کے نزدیک تصدیق کے شرائط سے ہے دونوں مذہب کی بنا پر اجتماع ہے ۱۲

وحاصل الجواب ان التنافی انما یلزم لوکان الاتحاد والتبائن بالنظر الی امر واحد ولیس کذلک فان التصور المتحد مع التصدیق سواء اخذ تہ بمعنی ۔۔۔ المصدق بہ او الاذعان ھو التصور انما یلزم لوکان الاتحاد والتباین بالنظر الی امر واحد ولیس کذلک فان التصور المتحد مع التصدیق سواء اخذ تہ بمعنی المصدق بہ او الاذعان ھو التصور العلمیۃ والتصور المتباین للتصدیق ھو التصور الحقیقی بمعنی الحالۃ الادراکیۃ وبالجملۃ ان الحالۃ التصوریۃ۔

ترجمہ:۔ متن میں مذکورہ حل کا حاصل یہ ہے کہ دونوں میں منافات اس وقت لازم آتی اگر اتحاد اور تبائن امر واحد کی جانب نظر کرتے ہوئے لازم آتے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے خواہ آپ تصدیق کو مصدق بہ کے معنی میں لیں۔ یا اذعان کے معنی میں لیں۔ بہرحال تصور سے مراد صورۃ علمیہ ہے یعنی خواہ صورۃ حاصلہ ہے اور وہ تصور جو تصدیق کے مبائن ہے وہ تصور حقیقی یعنی حالت ادراکیہ ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ حالت تصوریہ جب قضیہ کے ساتھ متعلق ہوگی۔ تو قضیہ کے ساتھ

متحد نہ ہوگی ۔ اسی طرح قضیہ حالت ادراکیہ تصدیقیہ کے ساتھ متحد نہیں لہذا دو متبائن کا اتحاد اصلاً لازم نہیں آتا

تشریح قولہ حاصل الجواب الخ شارح حل مذکورہ فی المتن کی ایسی تقریر فرماتے ہیں کہ جس سے شبہہ کی دونوں تقریروں کا جواب ہوسکتا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ مصدق بہ کے اعتبار سے شبہہ کی تقریر یہ ہے کہ جب تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوسکتا ہے تو مصدق بہ کے ساتھ بھی ہوگا تو تصور علم ہوگا اور مصدق بہ یعنی قضیہ معلوم ہوگا اور علم و معلوم چونکہ متحد بالذات ہیں لہذا تصور اور قضیہ متحد ہوئے اور جب قضیہ کے ساتھ تصدیق متعلق ہوگی تو تصدیق علم ہے اور قضیہ معلوم ہے لہذا قضیہ اور تصدیق معلوم چوں کہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے لہذا تصور اور تصدیق کا اتحاد لازم آیا حالانکہ دونوں متبائن ہیں تو تصور اور تصدیق کا متحد اور متبائن ہونا لازم آئے گا یہ اجتماع نقیضین ہے اس کا جواب یہ ہوا کہ علم و معلوم میں اتحاد علم بمعنی صورت حاصلہ کی صورت میں ہے اور دونوں میں تبائن علم بمعنی حالت ادراکیہ کی صورت میں ہے تو تبائن اور اتحاد دو جہت سے ہے لہذا یہ محال نہیں ہے اور جب حالت ادراکیہ تصوریہ یا حالت ادراکیہ تصوریہ یا حالت ادراکیہ تصدیقیہ قضیہ کے ساتھ متعلق ہوگی تو حالت علم ہے مگر اتحاد نہیں ہوگا کیونکہ علم بمعنی صورت حاصلہ اور معلوم میں اتحاد ہوتا ہے اور علم بمعنی حالت ادراکیہ اور معلوم میں اتحاد نہیں ہوتا اور نفس تصدیق کے اعتبار سے شبہہ کی تقریر یہ ہے کہ جب تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو نفس تصدیق یعنی اذعان کے ساتھ بھی متعلق ہوگا تو تصور علم ہوگا اور تصدیق یعنی اذعان معلوم ہوگا اور چونکہ علم و معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصور اور نفس تصدیق یعنی اذعان معلوم ہوگا اور چونکہ علم و معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصور اور نفس تصدیق یعنی اذعان متحد ہونگے حالانکہ دونوں متبائن ہیں تو دونوں متحد اور متبائن ہوئے یہ اجتماع نقیضین ہے اور جواب کی تقریر یہ ہے کہ اتحاد صورت حاصلہ کے اعتبار سے ہے اور تبائن حالت ادراکیہ کے اعتبار سے ہے تو متحد اور متبائن دو جہت سے ہوئے لہذا یہ اجتماع نقیضین محال نہیں ہے یعنی جب تصور بمعنی صورت حاصلہ نفس تصدیق کے ساتھ متعلق ہوگا مگر تبائن نہیں ہوگا اور جب تصور بمعنی حالت ادراکیہ متعلق ہوگا تو اتحاد ہوگا مگر تبائن نہیں ہوگا لہذا کوئی محذور نہیں پس شبہہ بہر دو تقریر مرتفع ہوگیا ۱۲

اذا تعلقت بالقضية فلا تتحد معها وكذا لا يتحد القضية مع الحالة الادراكية التصديقية فلا يلزم اتحاد المتبائنين اصلا واذا تعلقت بنفس التصديق فحينئذ تكون عارضة له واتحاد العارض مع المعروض بالذات محال فلا يلزم الخلف لعنوان التصور بمعنى الصورة العلمية يتحد مع القضية حقيقة القضية بالذات وليس فيه استحالة فهذا الجواب جار في التصديق بمعنى الاذعان ايضا بلا كلفة

ترجمہ:- اسی طرح جب نفسِ تصدیق کے ساتھ متعلق ہوگی . تو اس وقت حالت اذراکیہ تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض کا معروض کے ساتھ اتحاد بالذات محال ہے . لہذا خلاف مفروض لازم نہیں آتا . ہاں تصور بمعنی صورت علمیہ قضیہ اور حقیقت قضیہ کے ساتھ بالذات متحد ہے اور اس میں؛ دراس میں استحالہ نہیں ہے لہذا پس یہی جواب تصدیق بمعنی اذعان پر جاری ہوگا .

تشریح:- قولہ تکون الخ یعنی جب حالت تصوریہ نفس تصدیق سے متعلق ہوگی تو حالت عارض ہوگی اور نفس تصدیق معروض اور عارض معروض میں مغایرت ہوتی ہے اتحاد نہیں ہوسکتا ۱۲

قولہ الخلف الخ یعنی تصور وتصدیق کے تباین کے خلاف لازم نہیں آئے گا ۱۲

قولہ بمعنی الصورۃ الخ یعنی تصور جو علم بمعنی صورۃ حاصلہ کی قسم ہے جب قضیہ بالنفس تصدیق کے ساتھ متعلق ہوگا تو چونکہ یہ علم معلوم متحد بالذات ہے اس لئے وہ تصور قضیہ کے ساتھ متحد ہوگا مصدق بہ کے تقدیر پر یا حقیقت تصدیق کے ساتھ متحد ہوگا نفس تصدیق کی صورت میں مگر اس میں کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جو تصور اور تصدیق علم بمعنی صورت حاصلہ کی قسم ہے اس میں تبائن کا حکم نہیں ہے ۱۲

قولہ فہذا الجواب الخ یہاں شارح مصنف پہ تعریض کرتے ہیں کہ مصنف نے حاشیہ منہیہ میں جو فرمادیا ہے کہ شبہہ مذکور فی المتن کی تقریر تصدیق بمعنی مصدق بہ میں منحصر ہے اور حل یعنی جواب اسی پر مبنی ہے یہ مصنف کا قول باطل ہے ۱۲ **قولہ** ایضاً الخ یعنی جس طرح یہ جواب تصدیق بمعنی مصدق بہ میں جاری ہے اسی طرح تصدیق بمعنی نفس تصدیق مراد لینے کی صورت میں بھی جاری ہے ۱۲

ولیس الکل من کل منہما بدیہیا والا فانت مستغن عن النظر والتالی باطل فانا نحتاج فی کثیر من العلوم الی النظر ولا نظریا صرح بالصفۃ الکاشفۃ لہ بقولہ متوقفا علی النظر وھذا التعریف لہ فی المشہور وقال فی الحاشیۃ الحق ان البداھۃ والنظریۃ من صفات العلم فلا یرد انہ رب شیٔ یکون نظریا عند شخص وبدیہیا عند اخر ومن ثم جوزوا لصاحب القوۃ القدسیۃ ان النظریات بامرھا فصیر بدیہیۃ عندہ فلا معنی للتوقف ووجہ الدفع ان علم کل واحد مغایر بالشخص فیجوز بالشخص فیجوا ن یتوقف احدھما دون الاخر وقد یجاب بالتصرف فی معنی التوقف انتھیٰ

ترجمہ:- اور نہیں ہے ان دونوں میں سے ہر ایک بدیہی ورنہ پس تم مستغنی ہوتے نظر وفکر سے اور ثانی باطل ہے کیونکہ ہم بہت سے علوم میں نظر وفکر کے محتاج ہیں اور نظری بھی نہیں ہے . مصنف ماتن نے صفت کاشفہ کی صراحت کی ہے اپنے قول متوقفاً علی النظر سے حالانکہ مشہور قول کی بنا پر اس کی یہی تعریف ہے مصنف نے حاشیہ منہیہ میں کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداہت اور نظریت علم کی صفت ہیں پس یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایک شئی ایک شخص کے نزدیک نظری ہوتی ہے اور وہی شئی دوسرے کے نزدیک بدیہی ہوتی ہے .

اسی لئے اصحاب قوۃ قدسیہ (بزرگان دین۔ عارفین باللہ) کے متعلق جائز رکھا ہے کہ نظریات تمام کی تمام ان کے نزدیک بدیہی ہوتی ہیں۔ لہذا موقوف علی النظر کے کوئی معنی ہی نہیں۔ اور دفع کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک آدمی کا علم شخصی طور پر دوسرے شخص کے علم کے مغایر ہوتا ہے پس جائز ہے کہ ایک کے لئے موقوف علی النظر ہو۔ دوسرے کیلئے موقوف علی النظر نہ ہو۔ اور جواب توقف کے معنی میں کچھ تغیر کر کے بھی دیا جاتا ہے۔ انتہی

تشریح: **قولہ** لیس الکل الخ یہاں سے احتیاج الی المنطق کا بیان ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں اور نظری بدیہی سے نظر و فکر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور نظر و فکر میں خطاء واقع ہوتی ہے لہذا ایسے قواعد کی ضرورت ہے جس کی رعایت کیوجہ سے ذہن خطاء فی الفکر سے محفوظ ہو جائے اور انہیں قواعد کو منطق کہتے ہیں عبارت میں مصنف نے لفظ کل دو جگہ استعمال کیا ہے اور اول کو معرف باللام کر دیا ہے تو الف لام افراد کے استغراق پر دلالت کرتا ہے اور یہی مطلوب ہے اور دوسرا لفظ کل نوع کے استغراق پر دلالت کرتا ہے تو یہ معنی ہونگے کہ تصور اور تصدیق دونوں کے تمام افراد نہ بدیہی ہیں نہ نظری۔ مصنف نے اس عبارت میں چار دعوے کئے ہیں لفظ بدیہیا میں دو دعوی ہیں یعنی تمام تصورات بدیہی نہیں ہیں اور تمام تصدیقات بدیہی نہیں ہیں دو دعوی جمع کرنے کیوجہ یہ ہے کہ لفظ میں بھی اختصار ہے اور دونوں کی دلیل بھی ایک ہے اسی طرح لانظریا میں بھی دو دعوی جمع کر دیا ہے کہ تمام تصورات نظری نہیں ہیں اور تمام تصدیقات نظری نہیں ہیں ان دونوں کو اشتراک فی الدلیل اور اختصار فی العبارۃ کیوجہ سے جمع کر دیا ہے یہاں احتمالات عقلی تو نو ہیں جن میں سے آٹھ احتمالات کی نفی کرتی ہے اور ایک احتمال کو باقی رکھتا ہے احتمالات کی تفصیل یہ ہے۔ اول تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوں۔ ثانی تمام تصورات اور تصدیقات نظری ہوں ثالث تمام تصورات بدیہی اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری ہوں۔ رابع تمام تصدیقات بدیہی اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں۔ تمام تصورات نظری اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری ہو۔ سادس تمام تصدیقات نظری اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری ہوں۔ سابع تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں۔ ثامن اس کا عکس یعنی تمام تصدیقات نظری اور تمام تصورات بدیہی تاسع بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری احتمال اول اشاعرہ کی ایک جماعت کا مسلک ہے اور احتمال ثانی جہم ابن صفوان ترمذی کا قول ہے احتمال ثالث امام فخر الدین رازی کا مسلک ہے اور احتمال رابع حکماء متقدمین کا قول ہے اور حکماء متاخرین اور محققین متکلمین احتمال تاسع کے قائل ہیں اور مصنف نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے لہذا مصنف نے بقیہ آٹھ احتمالات کی نفی کر دی ۱۲

قولہ والا بہ الخ لفظ ان لم یکن کذا کا مخفف ہے مگر چونکہ لیس الکل پر داخل ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتی ہے لہذا یہ معنی ہونگے کہ اگر تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوں تو اے مخاطب تم نظر و فکر سے مستغنی ہو جاؤگے اور یہ باطل ہے لہذا تمام کا بدیہی ہونا باطل ہے ۱۲

قولہ والتالی الخ اس قضیہ شرطیہ کا تالی یعنی فانت مستغن باطل ہے ۱۲

قولہ فی کثیر من الخ جیسے جن اور ملک کا تصور اور العالم حادث و صانع العالم موجود کی تصدیق تمام تصورات اور اور تصدیقات کے بداہت کے بطلان کی مشہور دلیل لما جعلنا شیئا من الاشیاء ہے مگر مصنف نے اس مشہور دلیل سے عدول اس وجہ سے کیا کہ بداہت عدم الجہل کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ بعض بدیہی خفی ہوتا ہے تو جب تک اس پر تنبیہ نہیں ہوگی وہ مجہول رہے گا اسی اشکال کی وجہ سے مصنف نے دلیل بدل دیا ۱۲

قولہ ہذا تعریف الخ یعنی جمہور کے نزدیک موقوف علی النظر نظری کی تعریف ہے ۱۲

قولہ الحق الخ بداہت اور نظریت کے بارے میں اختلاف ہے کہ علم کی بالذات صفت ہے یا دونوں کی بالذات صفت ہے تو محققین اور مصنف کا پہلا قول ہے یعنی بدیہی اور نظری علم ہوتا ہے اور معلوم کو بدیہی بالعرض کہتے ہیں یعنی بالواسطہ فی العروض یعنی بداہت اور نظریت کے ساتھ حقیقۃً علم ہی متصف ہوتا ہے اور معلوم کے طرف مجازاً نسبت کی جاتی ہے یعنی جس معلوم کے ساتھ بدیہی علم متعلق ہوگا اس کو بدیہی علم متعلق ہوگا۔ اس کو بدیہی کہیں گے اور جس معلوم کے ساتھ علم نظری متعلق ہوگا اس کو نظری کہیں گے اور قول ثانی کی طرف میر سید شریف گئے ہیں کہ بداہت اور نظریت بالذات معلوم کی صفت ہے اور شارح ملا حسن قول ثالث کی طرف گئے ہیں یعنی علم اور معلوم دونوں کی صفت بالذات ہے محققین کی دلیل یہ ہے کہ نظر و فکر سے معلوم مقصود نہیں ہوتا بلکہ اشیاء کا علم مقصود ہوتا ہے اور جو شئی مقصود ہوگی نظر و فکر پر وہی مرتب ہوگی لہذا نظر و فکر پر علم بھی مرتب ہوگا تو نظریت بالذات علم کی صفت ہوئی اور بداہت اس کے مقابل ہے لہذا بداہت بھی علم ہی کی صفت ہوگی ۱۲

قولہ فلا یرد الخ ایراد کا حاصل یہ ہے کہ نظری کی تعریف یعنی ما یتوقف علی النظر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ بعض اشیاء جو لوگوں کے نزدیک نظری ہوتی ہیں وہی دوسرے لوگوں کے نزدیک بدیہی ہوتی ہیں اسی بنا پر قوت قدسیہ والوں کے نزدیک تمام چیزیں بدیہی ہیں تو توقف علی النظر نہیں ہوا لہذا نظری کی تعریف صحیح نہیں ہوئی

قولہ من ثم الخ یعنی اس وجہ سے بعض کے نزدیک جو نظری ہے دوسرے بعض کے نزدیک اس کا بدیہی ہونا جائز ہے ۱۲

قولہ لصاحب القوۃ الخ قوت قدسیہ والے وہ حضرات ہیں جنہوں نے ریاضت اور مجاہدہ کر کے اپنے نفس کی صفائی کر لی ہے جس کی وجہ سے تمام مطالب ان کو بلا نظر و فکر کے حاصل ہو جاتے ہیں ۱۲

قولہ فلا معنی للتوقف الخ توقف کے معنی کہ موقوف بغیر موقوف علیہ کے نہ پایا جائے اور یہاں نظری جو موقوف ہے بلا نظر کے جو موقوف علیہ ہے پایا جاتا ہے ۱۲

قولہ ایراد الخ ایراد کے دفعیہ کا حاصل یہ ہے کہ بداہت اور نظریت علم کی صفت ہے اور علم ہر شخص کا ایک دوسرے کے علم کے مغایر ہے اور فاقد قوت قدسیہ کا علم نظری ہے بلا نظر کے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا

توقف کا معنی پایا گیا اور واجد قوت قدسیہ کا علم بدیہی ہے بلا نظر کے حاصل ہوتا ہے اور چونکہ دونوں میں مغایرت ہے اس لئے عدیم القوۃ القدسیہ کا علم نظری ہے بلا نظر و فکر کے حاصل ہونا لازم نہیں آئے گا لہذا نظری کا بلا نظر و فکر کے حاصل ہونا لازم نہیں آیا پس تعریف نظری کی صحیح یہ ہے کوئی اشکال نہیں ۱۲

اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتوفیقہ ان تحقیق المقام ان وجود الطبائع النوعیۃ یتقدم علی وجودات الاشخاص سواء کانت فی الخارج او فی الذہن فقد یکون التقدم طبعیا کما قالوا فی وجود الطبیعۃ للصورۃ الجسمیۃ فانہا علۃ لوجود الہیولیٰ و وجود الہیولیٰ علۃ لوجود الشخصی لتلک الصورۃ وعلۃ العلۃ لوجود الشخصیۃ وقد یکون مستبعا محضا کما فی وجود الانسان المطلق وشخصہ وبالجملۃ یکون الاول اسبق من الثانی وتوقف الاول علی علتہ وترتبہ علیہا اسبق علی توقف الثانی علی علتہ وترتبہ علیہا ولا شک ان التوقف والترتب نسبۃ وتغایر النسبۃ بتغایر المنتسبین فتوقف وجود الطبیعۃ علی علتہ امر مغایر لذاتہ لتوقف وجود الشخصیۃ علیہا

ترجمہ: میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ طبائع نوعیہ کا وجود اشخاص کے وجود سے مقدم ہے برابر ہے کہ وجود ان کے ذہن میں ہو۔ یا خارج میں۔ لہذا طبائع نوعیہ کا تقدم طبعی ہے جیسا کہ فلاسفہ نے صورت جسمیہ کی طبیعت کے بارے میں کہا ہے طبیعت صورت جسمیہ کی ہیولیٰ کے وجود کے لئے علت ہے اور ہیولیٰ کا وجود علت ہے اسی صورت کے وجود شخصی کے لئے اور علت کی علت علت ہوتی ہے پس صورت جسمیہ کی طبیعت علت ہوگی صورت شخصیہ کے لئے اور ماہیت کے وجود کا تقدم کبھی محض متبوع کے درجہ میں ہوتا ہے۔ طبیعت شخصیہ وجود کے لئے جیسے انسان مطلق کے وجود اور شخص انسان یعنی زید کے وجود میں خلاصہ یہ ہے کہ اول سابق ہوتا ہے ثانی سے اور اول کا اپنی علت پر موقوف ہونا اور علت پر مرتب ہونا سابق اور ثانی اپنا علت پر موقوف ہونے اور اس پر مرتب ہونے میں اور اس میں شک نہیں کہ توقف اور ترتب دونوں نسبت میں اور نسبت کا تغایر منتسبین کے تغایر پر دلالت کرتا ہے لہذا پس طبیعت کے وجود کا توقف اپنی علت پر امر مغایر لذاتہ ہے وجود شخصیہ کا توقف اور اپنی علت پر مرتب ہونا اس کے مغایر ہے۔

تشریح: **قولہ قد یجاب الخ** یہ ایراد کا دوسرا جواب ہے اور اس کا یعنی نظریت اور بداہت معلوم کی صفت تسلیم کرنے پر ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ توقف کے دو معنی آتے ہیں توقف بمعنی لولاہ لامتنع اور دوسرا بمعنی مصحح لدخول الفاء یعنی اذا وجد فوجد نظری کی تعریف میں توقف بمعنی ثانی ہے یعنی نظری اس کو کہتے ہیں کہ جو نظر و فکر کے بعد حاصل ہو چونکہ فاقد قوۃ قدسیہ کو نظر کے بعد حاصل ہوتا ہے لہذا وہ نظری ہے اگرچہ واجد

قوۃ قدسیہ کو بلا نظر کے حاصل ہے مگر اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ نظر کے بعد حاصل ہوا کیونکہ اسی کا علم فاقد نظر کے ذریعہ حاصل ہوا ہے ۱۲

قولہ اقول الخ مصنف کے قول فی الحاشیۃ المنہیہ کا شارح رد کرنا چاہتے ہیں مگر رد مبنی ہے ایک مقدمہ پر لہذا پہلے اس مقدمہ کو ثابت کرتے ہیں اس کے بعد رد کی تقریر کریں گے مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت طبعیہ نوعیہ کا وجود ماہیت شخصیہ پر مقدم ہوتا ہے اور جب طبیعت نوعیہ کا وجود مقدم ہوگا تو اس کا علت کی طرف محتاج ہونا اور علت کے وجود پر مرتب ہونا بھی مقدم ہوگا ماہیت شخصیہ کے احتیاج اور اس کے ترتیب پر خواہ وجود خارجی یا وجود ذہنی ہو اور یہ طبیعت نوعیہ کا تقدم کبھی تقدم بالطبع ہوتا ہے یعنی موقوف علیہ کا تقدم مثلا صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ کا تقدم اس کے افراد پر اس لئے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت نوعیہ ہیولی کے لئے علت ہے ---- اور ہیولی صورت جسمیہ کے افراد شخصیہ کے لئے علت ہے تو صورت جسمیہ کی ماہیت نوعیہ اپنے افراد شخصیہ کے لئے علت ہوئی کیونکہ علۃ العلۃ علۃ لہذا طبیعت مقدم بالطبع ہوگی اور کبھی طبیعت کا وجود افراد کے وجود پر مقدم مستتبع ہوتا ہے یعنی متبوع کا تقدم تابع پر جیسے انسان کی ماہیت کا وجود اس کے افراد کے وجود پر مقدم ہے مگر علت نہیں ہے اور جب طبیعت نوعیہ کا وجود مقدم ہوگا تو اس کا توقف علی العلت اور ترتیب علی العلۃ بھی مقدم ہوگا یہی مقدمہ ہے جس پر شارح کے قول کی بنیاد ہے مگر شارح کی رائے کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ کلی طبعی کے متعلق شارح کی یہ رائے ہے کہ اس کا وجود فی الخارج نہیں ہے بلکہ خارج میں اشخاص موجود ہیں اور انہیں افراد سے طبیعت کلیہ منتزع ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ منتزع منشا انتزاع سے وجود میں مؤخر ہوگا لہذا طبیعت نوعیہ کا وجود اشخاص کے وجود سے مؤخر ہوا لہذا یہ مقدمہ فاسد ہے والمبنی علی الفاسد فاسد ۱۲

قولہ سواء الخ یعنی طبائع کا وجود خارجی ہو یا وجود ذہنی ہو ہر اعتبار سے مقدم ہے۔

قولہ یکون التقدم موقوفا علیہ الخ غیر علت تامہ کا موقوف پر تقدم بالطبع ہے لہذا علل اربع اور شرائط کا ہر ایک کا الگ الگ تقدم بالطبع ہے ۱۲

قولہ لوجود الہیولی الخ ہیولی مبہم محض ہے اور مبہم کا وجود نہیں ہوتا چونکہ صورت جسمیہ اس کے ابہام کو رفع کرتی ہے اس لئے ہیولی کے وجود بالفعل کے لئے علت ہے

قولہ علۃ لوجود التشخص الخ یعنی ہیولی صورت جسمیہ شخصیہ کے لئے علت ہے کیونکہ صورت اپنے تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے اور بغیر تشکل کے تعین نہیں ہوگا اور بغیر تعین کے وجود نہیں ہوگا ۱۲

قولہ مستتبعا الخ یعنی مقدم متبوع ہو اور علت نہ ہو ۱۲

قولہ کما فی الوجود الانسان الخ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ زید کا وجود معلوم ہے اپنے باپ کے وجود کا اور اس کے باپ کا وجود طبیعت انسانیہ کے وجود کا معلول ہے اور علۃ العلۃ علۃ لہذا طبیعت انسانیہ

کا وجود زید کے وجود کے لئے علت ہو الہذا استثناء تحفا ۔ صحیح نہیں ۱۲

قولہ ان التوقف الخ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ طبیعت کا توقف اور ترتب اپنی علت پر اور افراد و اشخاص کا توقف اور ترتب علت پر دونوں مختلفا بیرت ہے ۔ لہٰذا ایک دوسرے کے لئے توقف میں واسطہ فی العروض نہیں ہو سکتا واسطہ فی العروض میں وصف واحد ہوتا ہے اور اس کے ساتھ واسطہ متصف نہیں ہوتا ذو واسطہ متصف نہیں ہوتا محض تعلق کی بناء پر ذو واسطہ کے طرف نسبت کر دی جاتی ہے اور جب توقف اور ترتب کے ساتھ طبیعت نوعیہ اور اشخاص دونوں متصف ہوتے ہیں تو واسطہ فی العروض کا احتمال کا توڑ ہو گیا ۱۲

واذا تمهد هذا فنقول ان المكتسب انما يكون الطبائع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سياتي تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب فالطبائع الكلية التي هي مرتبة المعلوم من المكتسب اذا قيست الى علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب بالنظر الى علتها وهي الكاسب والطبائع الجزئية القائمة بالذهن التي هي مرتبة العلوم تكون مسبوقة بهما بالنظر اليها ولا يكون الاول واسطة فی العروض الثانی فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب كما بينا بل انما يتصور الواسطة فی الثبوت

ترجمہ :- یہ مضمون بطور تمہید کہ بیان ہو چکا ہے ۔ تو ہم کہتے ہیں کہ مکتسب طبائع کلیہ ہوتی ہیں اس لئے کہ جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکتسب ہوتی ہیں جیسا کہ اس کی تحقیق آئندہ آئے گی اور کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہوتا ہے پس طبائع کلیہ جو مکتسب میں سے ہیں مرتبہ معلوم میں ہیں جب ان کو ان کی علت کی جانب قیاس کیا جائے تو یہ مقدم ہوں گی توقف اور ترتب علی العلۃ پر ۔ اور وہی کاسب بھی ہیں (یعنی طبائع کلیہ اپنی علت پر مقدم بھی اور وہی کاسب بھی ہیں) اور طبائع جزئیہ قائم بالذہن ہوتی ہیں یہی مرتبہ علم ہے اپنے ترتب و توقف علی پر مسبوق اور موخر ہیں ۔ ان علتوں سے ۔ اور اول ثانی کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہیں ۔ اس لئے کہ ان میں وصف متعدد نہیں ہے ۔ اور یہاں اس جگہ وصف توقف و ترتب میں تعدد پایا جاتا ہے جیسے کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ واسطہ فی الثبوت پایا جاتا ہے ۔

تشریح :- قولہ ہذا الخ یعنی جب طبائع کلیہ کا وجود اور اپنی علت پر توقف اور ترتب کا مقدم ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ دونوں کے توقف و ترتب میں اتحاد نہیں مغایرت تو اب مدعی یعنی بداہت و نظریت معلوم کی صفت بالذات ہے یعنی بلا واسطہ فی العروض و فی الثبوت

کے اور علم کی صفت ہے بلا واسطہ فی العروض کے البتہ فی الثبوت جس میں واسطہ اور ذو واسطہ دونوں متصف ہوتے ہیں پایا جاتا ہے کیونکہ نظریت کے ساتھ پہلے معلوم متصف ہوتا ہے اس کے بعد اس کا علم متصف ہوتا ہے ۱۲

قولہ لاتکون کاسبتہ الخ یہ مسئلہ اس کتاب میں صراحت سے آئے گا کہ جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکتسب ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے منطق میں کلیات سے بحث اصالۃً ہوتی ہے اور جزئیات سے بحث قلیل اور طرداً ہوتی ہے ۱۲

قولہ ہی مرتبتہ المعلوم الخ یعنی شئی من حیث ہو یعنی عوارض ذہنیہ اور عوارض خارجیہ سے قطع نظر ہوکر معلوم کا درجہ ہے اور یہی طبیعت کلیہ کا درجہ ہے ۱۲

قولہ الی علتہا الخ یعنی اس کے کاسب کی طرف کیونکہ شئی کا کاسب شئی کے وجود ذہنی کے لئے علت ہوتا ہے ۱۲

قولہ ہی مرتبتہ العلوم الخ یعنی شئی کی صورت جب عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف ہوجاتی ہے تو یہ درجہ اولی علوم کا ہے جو جزئی ہے مگر یہاں یہ بات بھول گئے کہ صورت مکتنفہ بالعوارض ذہنیہ کو علم مجازاً کہدیا جاتا ہے حقیقۃً علم تو حالت ادراکیہ ہے اور شارح نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے ۱۲

قولہ الاول الخ یعنی طبائع کلیہ کا توقف واسطہ فی العروض نہیں ہوگا طبائع جزئیہ کے لئے کیونکہ معلوم ہوچکا ہے کہ دونوں کا توقف اور ترتب وصف متعدد ہے اور واسطہ فی العروض میں وصف متعدد نہیں ہوگا

قولہ کما بینا الخ یعنی شارح نے تعدد ثابت کیا ہے کہ توقف اور ترتب نسبت ہے اور نسبت میں تعدد اور وحدت منتسبین کے تعدد اور وحدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں طبائع کلیہ اور طبائع شخصیہ دو چیزیں ہیں توقف اور ترتب بھی دو ہونگے ۱۲

قولہ واسطۃ فی الثبوت الخ واسطہ فی الثبوت کے دو معنی ہیں اول صرف ذو واسطہ متصف ہو اور واسطہ سفیر محض ہو ثانی معنی واسطہ اور ذو واسطہ دونوں متصف ہوں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں ۱۲

فحینئذ ما قال المصنف ان البداہۃ والنظریۃ من صفات العلم باطل فان الظاهر منہ الحصر فان کونہما صفتین للعلوم لاینکر فالحق انہما صفتان للعلم والمعلوم کلیہما بالذات بمعنی نفی الواسطۃ فی العروض وللمعلوم فقط بمعنی نفی الواسطۃ مطلقا فان التوقف لہ علیہا بالنظر الی ذاتہ وللعلم بعد التوقف فقط مرتبۃ وجود الطبیعۃ التی هی مرتبۃ وجود المعلوم بعد یتہ بالذات فیتحقق الواسطۃ فی الثبوت

ترجمہ پس اب اس وقت جو مصنف نے کہا ہے کہ بداہت اور نظریت علم کی صفات ہیں۔ باطل ہے۔ اس لئے کہ بظاہر ان کا مقصد حصر کرنا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا علم کی صفات ہونے کا ہم انکار نہیں کرتے لہذا حق یہ ہے کہ بداہت اور نظریت دونوں کی صفات ہیں بمعنی واسطہ فی العروض کی نفی اور صفت معلوم کی فقط تو مطلقاً واسطہ کی نفی ہوگی اس لئے کہ معلوم کا توقف علت پر اس کی ذات کے لحاظ سے ہے۔ اور علم کی صفت ہونا تو یہ مرتبۂ طبیعت کے توقف کے بعد ہے جو کہ معلوم کا درجہ ہے اور یہ بعدیت بالذات ہے پس واسطہ فی الثبوت متحقق ہوگا۔

تشریح **قولہ** باطل الخ شارح نے جو ابطال کی دلیل بیان کی ہے دو امر پر مبنی ہے اول کلی طبعی کا وجود خارج اور ثانی صورت حاصلہ منکشف بالعوارض کا علم ہونا امر اول کو شارح آئندہ باطل کریں گے اور ثابت کریں گے کہ حقیقۃ خارج میں اشخاص موجود ہیں کلی طبعی امر منتزاع ہیں تو اسی بناء پر اشخاص کا وجود اور توقف علی العلۃ مقدم ہوگا اور طبائع کا وجود موخر اور تابع ہوگا لہذا مصنف نے جو فرمایا ہے کہ بداہت اور نظریت علم کی صفت بالذات ہے وہی صحیح ہے ۱۲

قولہ فان الظاہر الخ باطل کی دلیل ہے یعنی مصنف کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ بداہت اور نظریت صرف علم کی صفت ہے ۱۲ **قولہ** فانہا الخ یہ ظاہر کی دلیل ہے ۱۲

قولہ فالحق دعویٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وصف بالذات محض واسطہ فی العروض کی نفی ہو تو بداہت اور نظریت علم ومعلوم دونوں کی صفت بالذات ہے اور اگر بالذات سے واسطہ فی العروض واسطہ فی الثبوت دونوں کی نفی ہے تو بداہت اور نظریت صرف معلوم کی صفت بالذات ہے اس لئے کہ معلوم کا صفت پر موقوف ہونا معلوم کی ذات کے اعتبار سے ہے شئی آخر کے اعتبار سے نہیں ہے اور علم کا علت پر موقوف ہونا معلوم کے توقف کے بعد ہے تو اس میں واسطہ فی الثبوت پایا جائے گا ۱۲

قولہ مطلقاً الخ یعنی خواہ واسطہ فی العروض ہو یا واسطہ فی الثبوت ہو ۱۲

والالدار فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبتین بل بمراتب غیر متناھیۃ فان الدور مستلزم للتسلسل توضیح بیان الاستلزام یکون بثلث مقدمات مسلمۃ بدیھیۃ الاولی ان ذات الشئ لنفسہ والثانیۃ ان الموقوف والموقوف علیہ یجب ان یکونا متغایرین والثالثۃ ان المکرر الثابت للشئ ثابت لذاتہ -

---

ترجمہ ورنہ پس دور لازم آئے گا۔ پس لازم آئے کا شئی کا تقدم اپنے نفس پر دو مرتبوں سے بلکہ مراتب غیر متناہیہ سے۔ اس لئے کہ دور تسلسل کو مستلزم ہے اور دور کے لازم

کے بیان کی توضیح تین مقدمات پر موقوف ہے جو مسلم اور بدیہی ہیں اول ذات شئی نفس شئی کا نام ہے۔ دوم موقوف علیہ اور موقوف واجب ہے کہ دونوں آپس میں ایک دوسرے سے مبائن ہوں۔ سوم وہ حکم جو ذات شئی کو ثابت ہوگا وہ نفس شئی کو بھی ثابت ہوگا۔

تشریح قولہ والالدار الخ یعنی ان کان الکل من کل منہا نظریا یعنی تمام تصورات وتصدیقات اگر نظری ہوں تو دور لازم آئے گا۔ اور دور دو وجہ سے محال ہے اول اس وجہ سے کہ شئی کا اپنے نفس پر مقدم ہونا دو مرتبہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور ثانی اس وجہ سے کہ دور تسلسل کو مستلزم ہے میر زاہد ہروی نے یہ فرمایا ہے کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہوں تو ان کا علم درکنار نظر ہی حاصل نہیں ہوگی اس لئے کہ نظر فعل اختیاری تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدہ ما پر موقوف ہے اور اسی تقدیر پر اس کا تصور اور فائدہ کی تصدیق بھی نظری ہوگا اور ان دونوں کے حاصل کرنے میں زمانہ ختم ہو جائے گا نظری کی نوبت ہی نہیں آئے گی اس مقام پر یہ معلوم کرنا چاہئے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات کے نظری ہونے کو دو دلیل سے باطل کیا ہے اول یہ کہ اگر تمام نظری ہوں تو دور لازم آئے گا۔ یا یہ کہ اگر تمام نظری ہوں تو تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ اگر تمام تصورات اور تصدیقات نظری ہوں گے تو ہر ایک کے کسب کے لئے دوسرے تصورات اور تصدیقات کی ضرورت ہوگی تو اگر یہ کسب واکتساب کا سلسلہ غیر متناہی ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر اول کی طرف لوٹے گا تو دور لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہے لہذا تمام کا نظری ہونا محال ہے ۱۲

قولہ فیلزم تقدم الشئی الخ یہ دور کی باطل ہونے کی دلیل ہے بعض لوگوں نے قلت تدبر کی وجہ سے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ یہ مصادرۃ علی المطلوب ہے کیونکہ دور کی باطل ہونے دلیل تقدم الشئی علی نفسہ کا بطلان ہے اور تقدم الشئی علی نفسہ بھی دور ہے تو دور کا بطلان دور کے بطلان پر موقوف ہے یہ مصادرۃ علی المطلوب ہے اور قلت تدبر اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ تقدم علی نفسہ دور نہیں ہے بلکہ دور کے لوازم میں سے ہے دور کی تعریف توقف الشئی علی ما یتوقف علی ذالک الشئی ہے یعنی کسی چیز کا ایسی شئی پر موقوف ہونا کہ وہ شئی بھی اسی شئی پر موقوف ہو دور کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ یہ توقف ایک واسطہ سے ہو تو اس کو دور مصرح کہتے ہیں دوسرے یہ کہ دو یا دو سے زیادہ واسطہ سے توقف ہو تو اس کو دور مضمر کہتے ہیں بہر حال تقدم الشئی علی نفسہ دور نہیں ہے بلکہ دور کے لئے لازم ہے ۱۲

قولہ بمرتبتین الخ اگر شئی اپنے اوپر بلا واسطہ موقوف ہو تو تقدم الشئی علی نفسہ مرتبۃ واحدۃ لازم آئے گا اور اگر شئی اپنے نفس پر ایک واسطہ سے موقوف ہو تو جیسا کہ دور مصرح ہوتا ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ بمرتبتین لازم آئے گا۔

اور اگر توقف الشئ علی نفسہ دو واسطے سے ہو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جیسے دور مضمر میں ہوتا ہے تو توقف الشئ علی نفسہ بثلاث مراتب لازم آئے گا غرضکہ تقدم کے مراتب واسطہ کے سے ایک زائد ہوں گے ۱۲

قولہ بل بمراتب الخ یہ دور کے بطلان کی دوسری دلیل ہے اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ دور اور تسلسل دونوں کا بطلان مشہور ہے تو تسلسل کے کو دور کے بطلان کی دلیل کیوں قرار دیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ تسلسل کا بطلان دور کے بطلان سے زیادہ ظاہر ہے اس لئے تسلسل کے لزوم کو دور کے بطلان کی دلیل بنائی گئی ۔

قولہ مستلزم الخ دور تسلسل کو مستلزم ہے شارح نے اول کی تقریر کتاب میں کی ہے کما سیاتی ۱۲

وبعد تمہید ھا نقول ان أ اذا کان موقوفا علی ب و ب علی أ فیلزم ان یکون أ موقوفا علی ذاتہ والموقوف والموقوف علیہ متغایران فیکون أ وذاتہ متغایرین فیحصل ح امران فی نفس الامران فی نفس الامر ثم ان أ و ذاتہ متحدان بحکم المقدمۃ الاولی فلما توقف أ علی ذاتہ یتوقف ذاتہ علی ذاتہا بحکم المقدمۃ الاولی فلما توقف أ علی ذاتہا بحکم المقدمۃ الثالثۃ فیلزم توقف ذات أ علی ذاتہا والموقوف والموقوف علیہ متغایران فیکون ذات ذات أ متغایرین فیحصل ثلثۃ امور موجودۃ مرتبۃ وھکذا فیلزم امور موجودۃ غیر متناھیۃ مرتبۃ وھو التسلسل وحینئذ یلزم تقدم الشئ علی نفسہ بمراتب غیر متناھیۃ باستعانۃ تلک المقدمات بالضرورۃ

ترجمہ اور اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں۔ کہ بے شک أ جب ب پر موقوف ہوگا اور ب موقوف ہوگا أ پر تو لازم آئے گا کہ أ موقوف ہو اپنی ذات پر اور موقوف موقوف علیہ میں مغایر ہوتے ہیں تو (لازم آئے گا کہ) أ اور اس کی ذات دونوں آپس میں مغایر ہوں ۔ پس اس وقت دو باتیں نفس الامر میں حاصل ہوتی ہیں پھر أ اور اس کی ذات پہلے مقدمہ کی رو سے دونوں متحد ہیں پس جس طرح أ موقوف ہے اپنی ذات پر اسی طرح ذات موقوف ہے اپنی ذات پر تیسرے مقدمہ کی رو سے ۔ پس لازم آئے گا ذاتِ أ کا موقوف ہونا ان کی ذات پر اور موقوف اور موقوف علیہ مغایر ہیں پس ذاتِ أ اور ذات ذات أ بھی آپس ایک دوسرے کے مغایر ہوں گے پس اس جگہ تین امور حاصل ہوئے جو موجود اور مرتب ہیں پس اسی طرح لازم آئیگا کہ امور غیر متناہیہ ہوں موجود اور مرتب ہوں یہی تسلسل ہے اور پس شئی کا تقدم اپنی نفس پر مراتب غیر متناہیہ سے لازم آئیگا تینوں بدیہی مقدمات کی مدد سے ۔

تشریح

قولہ بعد تمہید الخ یعنی مقدمات ثلٰثہ کے بیان کے بعد اصل میں پہلا اور دوسرا مقدمہ کافی ہے مگر تیسرا مقدمہ تفصیل کے لئے بھی بیان کر دیا ورنہ اس کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ پہلا مقدمہ ذات شئی عین شئی کو مستلزم ہے تیسرے مقدمہ کو کیونکہ جب ذات شئی اور شئی متحد ہے تو ذات کا جو حکم ہوگا وہی شئی کا حکم ہوگا ١٢

قولہ متغایران الخ یعنی دوسرے مقدمہ کیوجہ سے یعنی موقوف اور موقوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے تو چونکہ ا موقوف ہے اور ذات ا موقوف علیہ ہے لہذا دونوں دو ہوں گے غرض کہ پہلے مقدمہ کیوجہ سے بشرکت تیسرے مقدمہ کے ا موقوف ہوگا ذات ا پر اور ذات ا موقوف ہوگی ذات ذات ا پر اور ذات ذات ا موقوف ہوگی ذات ذات ذات ا پر علی ہذا القیاس الی غیر النہایۃ اور دوسرے مقدمہ کیوجہ سے ا اور ذات ا اور ذات ذات ا اور ذات ذات ذات ا میں تغایر اور تعدد ہوگا تو چونکہ غیر متناہی ذات لازم آئے گی لہذا تسلسل مستحیل لازم آئے گا ۔ اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تسلسل جسکو دور مستلزم ہے اور اعتباریہ میں ہے اور امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہوتا اس کا بعض محققین نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں تسلسل مستحیل کا لزوم مطلوب نہیں ہے بلکہ تقدم الشئی علی نفسہ بمراتب غیر متناہیۃ کا لزوم مطلوب ہے اور یہ فی نفسہ محال ہے ١٢

قولہ امران الخ یعنی ا اور ذات ا ١٢ قولہ المقدمۃ الثالثۃ الخ یعنی شئی کے لئے جو حکم ثابت ہوگا وہی حکم ذات شئی کے لئے بھی ثابت ہوگا ١٢

قولہ ثلٰثۃ امور الخ یعنی ا اور ذات ا اور ذات ذات ا ان تینوں میں ترتیب ہی ہے کیونکہ ا موقوف ہونے کیوجہ سے مؤخر ہے ذات ا سے اور ذات ا مؤخر ہے ذات ذات ا سے ١٢

قولہ وہکذا الخ یعنی ا اور ذات ا اور ذات ذات ا متحد ہیں مقدمہ اولی کیوجہ سے تو جب ا موقوف ہے اپنی ذات پر تو ذات ا بھی موقوف ہوگی اپنی ذات پر یعنی ذات ذات ا پر اسی طرح غیر متناہی سلسلہ ہوگا ١٢ قولہ باستعانۃ تلک المقدمات ۔ یعنی تین مقدمات جن کو شروع میں تمہید کیا ہے ١٢

واورد علیہ بان الموقوف والموقوف علیہ وان کانا متغایرین فی نفس الامر لکن لا یلزم علی تقدیر الدور واجیب بان الدور اذا وقع فی نفس الامر فیکون مجامعا لجمیع المقدمات الواقعیۃ فیلزم باستعانتہا المطلوب وفیہ ان الامر المفروض فی نفس الامر لا یلزم ان یکون مجامعا لما فیہا مع قطع النظر عن الفرض الا ترٰی انا اذا فرضنا زیدا ناھقا فی نفس الامر فلا یجامع القضیۃ الحقۃ التی ھی قولنا لا شئی من الانسان بناھق ۔

ترجمہ

اس پر اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ اگرچہ دونوں نفس الامر میں

متغائر ہیں۔ مگر دور کی صورت میں دونوں کا تغایر لازم نہیں آتا ۔ اور جواب دیا گیا ہے کہ جب دور نفس الامر میں واقع ہے تو وہ ان تمام مقدمات کو بھی شامل ہوگا جو واقعی ہوں۔ پس ان مقدمات کی مدد سے مطلوب لازم آئے گا۔ یعنی امور غیر متناہیہ کا متحقق ہونا، اور اس جواب میں اعتراض یہ ہے کہ وہ شئی جو نفس الامر میں فرض کی جائے ضروری نہیں ہے کہ وہ شئی نفس الامر کے تمام امور کو شامل ہو فرضی امور سے قطع نظر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب ہم زید کو نفس الامر میں ناحق ہونا فرض کریں۔ تو یہ فرض کرنا اس قضیہ حق کو شامل نہ ہوگا۔ جو نفس الامر میں پایا جاتا ہے مثلاً ہمارا قول لاشئی من الانسان بناہق (کوئی فرد انسان کا ناہق نہیں ہے۔)

تشریح قولہ واورد علیہ الخ میر سید شریف نے شرح مطالع کے حاشیہ میں اعتراض کیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اگرچہ موقوف اور موقوف علیہ نفس الامر میں متغایر ہیں لیکن بر تقدیر دور ان میں مغایرت مسلم نہیں ہے کیونکہ دور کی تقدیر پر موقوف اور موقوف علیہ متحد ہیں تو أ اور ذات أ اور ذات ذات أ امور متعددہ نہیں ہونگے تو امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم نہیں آئے گا لہذا دور تسلسل کو مستلزم نہیں ہوگا ۱۲

قولہ اجیب الخ اعتراض کا مرزا جان جاں نے یہ جواب دیا ہے کہ جب نفس الامر میں دور واقع ہوگا تو تمام نفس الامری امور کے ساتھ مجتمع ہوگا اور مقدمہ مذکورہ یعنی موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ۔ نفس الامری ہے تو دور اس کے ساتھ بھی جمع ہوگا لہذا اس مقدمہ کیوجہ سے امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم آے گا پس دور تسلسل کو مستلزم ہو جائیگا ۱۲

قولہ المقدمات الواقعیہ الخ مقدمات واقعیہ میں سے موقوف . . . . اور موقوف علیہ کا . . . . لہذا اس کے ساتھ دور جمع ہوگا ۱۲

قولہ المطلوب الخ یعنی امور غیر متناہیہ کا تحقق ۱۲ قولہ دفیہ ان الخ جواب مذکور کا رد ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ امور نفس الامری کی دو قسم ہیں اول وہ امور ہیں جنکا نفس الامر میں تحقق بلا اعتبار معتبر کے ہو اور ثانی وہ امور ہیں جن کا نفس الامر میں تحقق فرض اور اعتبار کیوجہ سے ہو اور مقدمات واقعیہ نفس الامریہ کے ساتھ مجتمع قسم اول ہے اور قسم ثانی یعنی جو امور نفس الامر میں فرض کئے گئے ہیں ان کا تمام نفس الامری مقدمات کیساتھ مجتمع ہونا لازم اور ضروری نہیں ہے مثلاً نفس الامر میں اگر زید کو ناہق فرض کیا جائے تو قضیہ نفس الامری لاشئی من الانسان بناہق کے ساتھ مجتمع نہیں ہوگا ۱۲

اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتوقیفہ ان کلام المصنف ھھنا صاف عن الکدورات فان مقصودہ ان الاکتساب فی نفس الامر بلا فرض الفارض وتقدیر المقدر اذا کان علی طریق الدور فباستعانۃ تلک المقدمات الحقۃ یلزم الاستلزام فی نفس الامر فحاصل کلامہ انہ لیس الکل فی نفس الامر بلا فرض الفارض نظریا والا یلزم الدور فیھا فیلزم التسلسل فیھا مع

قطع النظر عن الفرض فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ بمراتب غیر متناھیۃ فی نفس الامر وھو باطل

ترجمہ اللہ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے میں کہتا ہوں۔ کہ مصنف کا کلام کدورات سے صاف پاک ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ فرض فارض اور تقدیر مقدر کے بغیر صرف نفس الامر میں اکتساب جب دور کے طریق پر واقع ہو۔ تو ان مقدمات حقہ کی مدد سے وہ خرابی (موقوف اور موقوف علیہ کا تغایر امور غیر متناہیہ کا وجود) نفس الامر میں لازم آئے گی۔ پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک نفس الامر میں بغیر فرض فارض کے نظری نہیں ہیں۔ ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئیگا۔ اور یا پھر تسلسل لازم آئے گا۔ فرض سے قطع نظر کرتے ہوئے پس تقدم الشئی علی نفسہ مراتب غیر متناہیہ کی مقدار لازم آئے گا اور وہ باطل ہے۔

تشریح **قولہ** اقول الخ شارح جواب کی تائید اور رد کی تضعیف کرتے ہیں کہ مصنف کا مقصود یہ نہیں ہے کہ نفس الامر میں دور فرض کیا جائے تو مقدمات حقہ کی استعانت سے تسلسل لازم آئے گا۔ اگر یہ مقصود ہوتا تو بے شک یہ کہنے کی گنجائش ہوتی کہ دور فرضی نفس الامری ہے اور مقدمات حقہ واقعی نفس الامری ہیں لہذا دونوں کا اجتماع لازم نہیں ہے پس تسلسل لازم نہیں آئے گا۔ بلکہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ اگر اکتساب دور کے طریقہ سے نفس الامر میں بلا فرض فارض کے ہو تو مقدمات حقہ کی استعانت سے تسلسل لازم آئے گا ۱۲

قولہ تلک المقدمات الخ یعنی جو مقدمات ثلثہ ممہد ہو چکے کہ ذات شئی عین شئی ہے اور موقوف و موقوف میں تغایر ہے اور جو حکم شئی کا ہے وہی ذات شئی کا حکم ہے۔ مگر پہلے مقدمہ پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شئی اور ذات شئی کی عینیت اگر دور کے علاوہ دیگر حالتوں میں ہے تو مقدمہ حق ہے مدعی ثابت نہیں ہوگا اور اگر عینیت دور اور غیر دور ہر حال میں مراد ہے کہ یہ مقدمہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دور کی صورت میں شئی موقوف اور ذات شئی موقوف علیہ ہے اور چونکہ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے لہذا شئی اور ذات شئی کی عینیت مطلقاً صحیح نہیں ہے تو دور کا مستلزم تسلسل ہونا جس مقدمہ پر مبنی ہے وہ مقدمہ صحیح نہیں ہے تو مدعی ثابت نہیں ہوگا ۱۲

قولہ فحاصل کلامہ الخ یعنی مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ تمام تصورات اور تصدیقات نفس الامر میں بلا فرض فارض کے نظری نہیں ہیں ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا۔ لہذا نفس الامر میں تسلسل کو مستلزم ہوگا بلا فرض فارض کے پس تقدم الشئی علی نفسہ بمراتب غیر متناہیۃ نفس الامر میں لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہے لہذا تمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے اور یہی مطلوب ہے۔ فلا غبار فی الکلام المصنف ۱۲

او لتسلسل وھو ای التسلسل باطل لان عدد التضعیف ای تضعیف العدد اذا ضعفناہ ازید من العدد الاصل الذی ضعفناہ وکل عددین احدھما ازید من الآخر فزیادۃ الزائد بعد انصرام جمیع احاد المزید علیہ فالعدد الذی حصل بعد التضعیف لا یتصور زیادتہ علی المضعف الا بعد انصرام جمیع احادہ واستدل علیہ۔

ترجمہ یا تسلسل لازم آئے گا۔ اور وہ باطل ہے۔ اس لئے کہ عدد تضعیف یعنی عدد کی تضعیف جب ہم اس کو دوگنا کردیں زائد ہوتا ہے۔ عدد اصل سے وہ عدد جس کو ہم نے دوچند کردیا ہے۔ اور دونوں عددوں میں ایک زائد ہوتا ہے۔ دوسرے عدد سے (یعنی عدد اصل سے۔ پس عدد زائد کی زیادتی عدد مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہو جانے کے بعد ہوگی۔ پس تضعیف کے بعد جو عدد حاصل ہوا ہے۔ ممکن نہیں ہے اس کی زیادتی مضعف پر مگر عدد مضعف کے تمام افراد کے ختم ہو جانے کے بعد اس دعوے پر مصنف ماتن نے اپنے اس قول سے استدلال کیا ہے فان المبداء لا یتصور

تشریح **قولہ** او تسلسل الخ یہ جملہ لدار پر عطف ہے یعنی اولا نظریا کی دوسری دلیل ہے یعنی تمام تصورات اور تصدیقات اگر نظری ہوں تو محذور سے خالی نہیں یا دور لازم آئے گا اور دور دو وجہ سے باطل ہے تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبتین لازم آنے کیوجہ سے اور تقدم الشئ علی نفسہ بمراتب غیر متناہیہ لازم آنے کیوجہ سے یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ باطل ہے برہان تضعیف کیوجہ سے کما سیاتی البرہان ۱۲

قولہ او تسلسل الخ یعنی استحضار امور غیر متناہیہ کا محال ہے یعنی تمام تصورات اور تصدیقات نظری ہوں گے تو چونکہ نظری اس کو کہتے ہیں جو غیر سے حاصل ہو اور وہ غیر بھی نظری ہوگا اس لئے وہ بھی غیر سے حاصل ہوگا اس طرح یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا تو کسی چیز کے علم کے لئے امور غیر متناہیہ کا استحضار لازم آئے گا اور چونکہ ہر شخص کا زمانہ متناہی ہے اور امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ غیر متناہی کو مقتضی ہے بعض لوگوں نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ دلیل حادث نفس پر موقوف ہے اس لئے کہ اگر نفس قدیم ہو تو اس کے لئے زمانہ غیر متناہی ہوگا اور غیر متناہی امور کا استحضار ممکن ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض نفس قدیم ہو تو بھی غیر متناہی امور کا استحضار محال ہوگا اس لئے کہ عقل ہیولانی کا زمانہ جس میں کسی چیز کا علم نہیں ہوتا ہر نفس کے لئے ہے لہذا غیر متناہی امور کا استحضار محال ہوگا ۱۲

قولہ لان عدد التضعیف الخ امور غیر متناہی کے ابطال کی پانچ دلیلیں ہیں ان میں سے ایک دلیل یہ ہے جس کو برہان تضعیف کہتے ہیں اس دلیل سے مطلقاً غیر متناہی امور باطل ہو سکتے ہیں خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب خواہ مجتمعہ ہوں یا متعاقبہ اس لئے تمام امور عدد کے معروض ہیں اور ہر عدد

قابل تضعیف ہے لہذا تمام امور غیر متناہیہ میں یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے تضعیف کے معنی دوگنا کرنا ہے مگر یہاں مراد مطلقًا اضافہ کرنا ہے خواہ دوگناہ ہو یا ڈیوڑھا ہو دلیل کا جریان پانچ مقدمات پر مبنی ہے جسکی تفصیل شارح نے اگرچہ صراحۃً تین مقدمات بیان کیے ہیں مگر اجمالاً پانچوں مقدمات کا ذکر ہو گیا ہے ۱۲

قولہ ای تضعیف العدد الخ تضعیف کی تفسیر یہ ہے اس میں اشارہ ہے کہ الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے یعنی غیر متناہی عدد کی تضعیف کے بعد جو عدد حاصل ہوتا ہے وہ اصل پر زائد ہے یہ بھی پانچ مقدمات میں سے ایک ہے اور بدیہی ہے ۱۲

قولہ تزیادۃ الزائد الخ یہ بھی پانچ مقدمات میں سے ایک مقدمہ ہے اور اس مقدمہ کو شارح اور ماتن نے مبرہن کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تضعیف کے بعد جو عدد حاصل ہو گا اس کی زیادتی اصلی عدد پر اس کے ختم ہونے کے بعد اخیر میں ہوگی اور اس کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زائد کی زیادتی یا مبدا پر ہوگی یا وسط میں ہوگی یا اخیر میں مبدا پر زیادتی ہونے دو احتمال میں دونوں باطل ہیں اس لئے کہ مبداء سے اگر پہلے زیادتی ہو تو جس کو مبداء فرض کیا گیا ہے تو مبداء نہیں رہے گا اور اگر مبداء کے بعد ہو تو واحد اور اثنین کے درمیان بھی عدد ہونا لازم آئے گا یہ باطل ہے۔ نیز یہ احتمال ثانی میں داخل ہے اور احتمال ثانی جس دلیل سے باطل ہے اسی سے یہ احتمال بھی باطل ہو جائیگا یعنی اوساط کے مراتب سب منتظم ہیں ان کے درمیان کسی عدد کا تخلل نہیں ہو سکتا اور جب دو احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال باقی اور متعین ہے یعنی زائد کی زیادتی مزید علیہ کے احاد ختم ہونے کے بعد ہو گی ۱۲

بقولہ فان المبدأ لا یتصور علیھا الزیادۃ لانھا اما ان تکون فی جانب قبلہ او بعدہ علی الاول لم یکن المبدأ مبدأ وعلی الثانی یلزم کون العدد وسطاً بین الواحد والاثنین یعود الی الشق الاخیر وھو قولہ والاوساط کلھا منتظمۃ متوالیۃ فلا یتصور الزیادۃ فیھا لاختلال حینئذ لو کان المزید علیہ غیر متناہٍ لزم الزیادۃ فی جانب عدم التناہی وھو باطل وتناھی العدد یستلزم تناھی المعدود فتدبر

ترجمہ پس اس لئے کہ مبداء ممکن نہیں ہے اسپر زیادتی اسلئے کہ آیا زیادتی اس جانب ہوگی تو اس سے (یعنی مبداء سے) پہلے ہے یا زیادتی اس کے بعد (مبداء کے بعد) میں ہو گی۔ پہلی صورت میں مبداء مبداء نہ رہے گا (مبداء وسط اور درمیان میں ہو جائے گا) اور دوسری صورت میں لازم آئے گا ہونا عدد کا وسط میں واحد اور اثنین کے (اور یہ باطل ہے) اور عود کرے گا شق اخیری جانب اور دوسری شق مصنف کا یہ قول ہے کہ درمیانی اعداد۔۔ تمام کے تمام ایک دوسرے سے ملے ہوئے

اور ایک کے بعد دوسرا آنے والا ہوتا ہے۔ پس زیادتی (یعنی اضافہ) ان کے درمیان میں ممکن نہیں ہے ترتیب اور نظم کے مختل ہو جانے کی وجہ سے پس اس وقت (جبکہ زیادتی عدد کے آخر میں ہوگی) اگر مزید علیہ (جس پر زیادتی کی گئی ہے) غیر متناہی ہو تو زیادتی غیر متناہی کی جانب میں واقع ہوگی۔ اور یہ باطل ہے اور عدد کی تناہی معدود کے تناہی کو مستلزم ہے پس تم غور کرلو۔

تشریح **قولہ** کون العدد الخ یعنی واحد اور اثنین کے درمیان کوئی عدد نہیں ہے اگر عدد زائد کو مبدار کے بعد فرض کیا جائے تو واحد اور اثنین کے درمیان عدد لازم آئے گا اور یہ محال ہے

قولہ فمینئذ الخ یعنی ثابت ہو گیا کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام آحاد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے تو اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو جیسے ما نحن فیہ میں ہے تو غیر متناہی کے عدم تناہی کی جانب زیادتی ہوگی تو یہ اسوجہ سے محال ہے کہ مزید علیہ کے ختم ہونے کے بعد یہ زیادتی ہوگی تو غیر متناہی کا ختم ہونا لازم آئیگا لہذا غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم آئیگا ۱۲

قولہ وتناہی العدد الخ یہ مقدمہ خامسہ ہے اور اس کے ذریعہ ایک متوہم اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اشکال یہ ہے کہ برہان تضعیف سے عدد کی تناہی لازم آئے گی اور یہاں گفتگو ہے تصورات اور تصدیقات میں اور یہ دونوں عدد نہیں ہیں بلکہ معدود ہیں لہذا اس برہان سے مدعی ثابت نہیں ہوگا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عدد کی تناہی کو مستلزم ہیں کیونکہ اگر معدود غیر متناہی ہو اور عدد متناہی تو ملزوم کے بغیر لازم کا تحقق لازم آئیگا کیونکہ کثرت کے لوازم میں سے عدد ہے ۱۲

قولہ فتدبر الخ مصنف نے یا دقت مقام کی طرف اشارہ کیا ہے تاکہ اس مقام پر غور و فکر سے کام لیا جائے یا برہان تضعیف کے بعض مقدمات پر اعتراض ہے کی طرف اشارہ کیا ہے کما سیاتی

هذا البرهان التضعيف وتصويره موقوف على عدة مقدمات الاولى ان كل عدد قابل للتضعيف فان كل مرتبة منه انتزاعي وكل مايصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة والا لبطل اللاتقفية وقد ثبت في مقامه وعدد التضعيف زائد على المضعف والثانية ان العدد الزائد لايتصور زيادة على المزيد عليه الا بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه كما بيناه سرا نفا في المتن والشرح والثالثة ان كلما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للعدد بالضرورة سواء كان متناهيا او غير متناه مرتبا او غير مرتب .

ترجمہ یہ برہان تضعیف ہے۔ اس کا بیان چند مقدمات پر موقوف ہے۔ اول مقدمہ بے شک ہر عدد اضافہ کو قبول کرتا ہے کیونکہ اس کا ہر مرتبہ (درجہ) انتزاعی ہے اور جس

چیز میں انتزاع صحیح ہے وہ اضافہ کو ضرور قبول کرے گا ورنہ اس کا لاتقف ہونا باطل ہو جائے گا اور تحقیق کہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے۔ اور عدد تضعیف عدد مضعف سے زائد ہوتا ہے۔ دوسرا مقدمہ بے شک عدد زائد کی زیادتی عدد مزید علیہ پر ممکن نہیں ہے مگر مزید علیہ کے تمام احاد (افراد) کے ختم ہو جانے کے بعد جس کا بیان متن اور شرح دونوں میں ابھی گذر چکا ہے۔ تیسرا مقدمہ ہر شئی جو قوت سے فعل کی جانب خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ضرور بنے گی خواہ وہ شئی متناہی ہو۔ یا غیر متناہی۔

تشریح قولہ علی عدۃ مقدمات الخ اس برہان کی تقریر پانچ مقدمات پر موقوف ہے جن میں سے شارح نے تین مقدمات کو بالترتیب بیان کیا ہے اور باقی مقدمات کو ظاہر ہونے کی وجہ سے اشارۃً اور ضمناً بیان کیا ہے مقدمہ اولی یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے یعنی ہر عدد پر زیادتی ممکن ہے۔ مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ تضعیف کا عدد مضعف کے عدد پر زائد ہے کیونکہ تضعیف کے بعد جو عدد حاصل ہوگا وہ کل ہے اور مضعف جز ہے اور کل اعظم ہوتا ہے جزء سے مقدمہ ثالثہ یہ ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے اس مقدمہ کو شارح اور ماتن نے مبرہن کیا ہے مقدمہ رابعہ یہ ہے کہ جو چیز موجود بالفعل ہوگی اس کو عدد عارض ہوگا اس مقدمہ کی بداہت کا دعوی کیا گیا ہے مگر شارح نے معارج العلوم میں اس پر اعتراض کیا ہے کما سیاتی۔ مقدمہ خامسہ یہ ہے کہ عدد کی تناہی معدود کی تناہی کو مستلزم ہے معدود ملزوم ہے اور عدد لازم ہے تو اگر عدد متناہی ہو اور معدود غیر متناہی ہو تو ملزوم کا وجود بغیر لازم کے لازم آئیگا اور یہ محال ہے ۱۲

قولہ کل عدد الخ یعنی ہر عدد خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی تضعیف کے قابل ہے یہ مقدمہ اولی ہے شارح نے اس مقدمہ کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ عدد کا ہر مرتبہ انتزاعی ہے اس کا منشاء انتزاع معدود ہے تو اگر تضعیف قبول نہ کرے تو عدد کا لاتقف عند حد ہونا باطل ہو جائیگا۔ حالانکہ عدد کا لاتقف عند حد ہونا ثابت شدہ ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ عدد کا انتزاعی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ذہن کا انتزاع کسی حد پر ختم نہیں ہوتا لہذا ممکن ہے کہ معدودات غیر متناہی ہوں اور اعداد منتزعہ بالفعل غیر متناہی نہ ہوں کہ ان پر زائد ہو سکے بلکہ جتنے اعداد بالفعل منتزع ہو چکے ہیں وہ متناہی ہوں اور اس پر زیادتی ممکن ہو لہذا مراتب غیر متناہیہ کی تضعیف کا امکان تو لازم آتا ہے غیر متناہی کے تضعیف کا امکان لازم نہیں آتا اور متناہی کے تضعیف سے کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا لہذا برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیونکہ ایک مقدمہ ثابت نہیں ہوا۔

قولہ فان الخ یہ مقدمہ اولی کی دلیل ہے ۱۲

قولہ والابطل الخ یعنی اگر عدد تضعیف کو قبول نہ کرے تو عدد کا لاتقف عند حد ہونا باطل ہو جائے گا ۱۲

قولہ وعدد التضعیف الخ یہ پانچ مقدمات میں سے دوسرا مقدمہ ہے جس کو شارح نے مقدمہ اولی کے ضمن میں بیان کیا ہے ۱۲

قولہ الثانیۃ الخ یہ مقدمہ ثانیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک عدد زائد ہے اور ایک مزید علیہ ہے تو زائد میں جتنے مراتب زائد ہوں گے وہ نہ ابتداء میں ہوں گے اور نہ مزید علیہ کے مراتب کے درمیان ہوں گے بلکہ مزید علیہ کے تمام مراتب ختم ہونے کے بعد ہوں گے یعنی آخر میں ہوں گے اس مقدمہ کی ماتن نے دلیل بیان کی ہے اور دلیل کے بعض مقدمات کو شارح نے مدلل کیا ہے کما مر ۱۲

قولہ بیانہ مرا الخ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مزید علیہ پر زیادتی تین حال سے خالی نہیں یا مبداء کی جانب ہوگی یا وسط میں ہوگی یا عدم تناہی یعنی اخیر کی جانب ہوگی مبداء کی جانب زیادتی میں دو احتمال ہے یا مبداء سے پہلے زیادتی ہوگی یا مبداء کے بعد ہوگی اول اس وجہ سے باطل ہے کہ مبداء مبداء نہیں رہے گا۔ اور ثانی احتمال ثانی یعنی احتمال وسط میں داخل ہے اس کے بطلان سے ثانی بھی باطل ہو جائیگا احتمال ثانی یعنی زیادتی کا وسط میں وسط میں ہونا اس وجہ باطل ہے کہ مراتب عدد کی ترتیب طبعی ہے ہر دو مرتبہ کے درمیان ثالث کی گنجائش نہیں ہے اگر درمیان میں زیادتی مانی جائے تنظیم مختل ہو جائیگا لہذا ثالث احتمال متعین ہے اور احتمال ثالث کی بناء پر تناہی لازم آئیگی ۱۲

قولہ بالضرورۃ الخ یعنی تیسرا مقدمہ کہ ہر موجود بالفعل کو عدد لازم ہے بدیہی ہے اس پر شارح نے معارج العلوم میں اعتراض کیا ہے کہ بداہت کا دعویٰ مطلقاً غیر ظاہر ہے یعنی موجودات متناہیہ کے اندر تو مسلم ہے لیکن موجودات غیر متناہیہ کے اندر ممنوع ہے اس لئے کہ اعداد انتزاعی ہیں اور امور انتزاعیہ غیر متناہیہ کے انتزاع کے لئے زمانہ بھی غیر متناہی ہونا چاہیئے اور نفس کے لئے اولاً تو زمانہ غیر متناہی نہیں ہے اور اور ثانیاً نفس کے لئے ایک زمانہ عقل ہیولانی کا ہوتا ہے جس میں نفس کے سوائے اپنے نفس کے کسی اور چیز کا علم نہیں ہوتا لہذا نفس غیر متناہی امور کے انتزاع پر قادر نہیں ہے تو موجودات غیر متناہیہ موجود بالفعل ہونے کے باوجود اعداد غیر متناہی بالفعل نہیں ہونگے ۱۲

قولہ او غیر مترتب الخ غیر متناہی غیر مرتب کی مثال موجودات دہریہ ہیں کیونکہ جو لوگ وجود دہری کے قائل ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ دعاء دہریہ میں تمام موجودات ایک ایک ساتھ موجود مجتمع ہیں بغیر ترتیب اور بلا تقدم و تأخر کے ۱۲

واذا تمهد هذا فنقول يلزم بالنظر الى المقدمتين الاوليين ان كل عدد غير متناه قابل للتضعيف وعدد التضعيف زائد ولا يتصور الزيادة الا بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه والانصرام يقتضي التناهي واذا ثبت تناهي جميع الاعداد يلزم تناهي جميع المعدودات بحكم المقدمة الثالثة فان الزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي من خواص الكم بالذات والمتكم بالعرض

- - - - - - - - - - -

ترجمہ اور جب یہ تمہید بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں۔ کہ پہلے دونوں مقدمات کو پیش نظر رکھکر لازم آتا ہے کہ ہر عدد غیر متناہی اضافہ کو قبول کرتا ہے اور عدد تضعیف نا نا ہوتا ہے (عدد اصل سے) اور ممکن نہیں ہے یہ زیادتی مگر مزید علیہ (عدد) کے تمام احاد کے ختم ہونے کے بعد، اور انصرام (یعنی ختم ہوجانا) تقاضا کرتا ہے۔ متناہی کو اور جب تمام اعداد کی تناہی ثابت ہوگئی تو لازم آئی کہ تمام معدودات کی متناہی مقدمہ ثالثہ کی رو سے، اس لئے کہ زیادۃ، نقصان، متناہی، لامتناہی بالذات مقدار کی خاصیت ہے۔ اور ذی مقدار یعنی متکم کی صفت بالعرض ہے۔

تشریح قولہ فان الزیادہ الخ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ معدودات کی تناہی لازم آئے گی اعداد کی تناہی کی وجہ سے کیونکہ اگر اعداد متناہی اور معدودات غیر متناہی ہوں تو ملزوم کا بغیر لازم کے تحقق لازم آئے گا اور یہ محال ہے ۱۲

قولہ الکم الخ یعنی عدد کم منفصل ہے اور معدودات متکمات ہیں تو اگر معدودات غیر متناہی ہوں تو ملزوم کا بغیر لازم کے تحقق لازم آیگا اور یہ محال ہے ۱۲

وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية في ذيل قوله فتدبر اشارة الى منع وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون التضاعف خاصة المتناهي دون غيره انتهى وذلك لما قلنا في المقدمة الاولى وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية الاخرى وهو انه لاشك ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة او غير مرتبة مجتمعة في الوجود او متعاقبة تكون معروضة للعدد بالضرورة لكون مراد المصنف من الامور المتعاقبة الامور المتعاقبة الماضية فانها خارجة من القوة الى الفعل دون المستقبلة الغير المتناهية المتعاقبة على طريق المتكلمين القائلين بابدية العالم.

ترجمہ اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی دفع ہوگیا۔ جو حاشیہ میں فتدبر کے ذیل میں ایک منع کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ذکر کیا گیا ہے۔ اور وہ اعتراض یہ ہے کہ کیوں جائز نہیں کہ تضاعف متناہی کا بالذات خاصہ ہو۔ اس کے غیر کا (یعنی عدد کا خاصہ نہ ہو انتہی (اور اعتراض کے مندفع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔ (کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے) مقدمہ اول میں اور اسی تقریر میں وہ مضمون بھی منقح اور واضح ہوجاتا ہے جو دوسرے حاشیہ میں مذکور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ امور غیر متناہیہ مرتب ہوں یا غیر مرتب وجود خارجی میں مجتمع ہوں یا مجتمع نہ ہوں بلکہ متعاقب ہوں یعنی یکے بعد دیگرے آنے والے اور ختم ہونے والے ہوں وہ بہر حال عدد کا معروض بنتے ہیں کیونکہ مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے امور خاصہ ہیں جو یکے بعد دیگرے وجود میں آرہے ہوں

کیونکہ وہی قوۃ سے فعل کی جانب خارج ہوتے ہیں امور متعاقبہ سے مستقبلہ مراد نہیں ہیں متکلمین کے طریق پر جو زمانہ کے ابدی ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

تشریح قولہ الی منع الخ یعنی ماتن نے اپنے حاشیہ منہیہ میں اس دلیل پر منع وارد کیا ہے اور لفظ تدبر سے اسکی طرف اشارہ کیا ہے منع کا خلاصہ یہ ہے کہ اس دلیل کا مدار عدد غیر متناہی کے تضعیف قبول کرنے پر ہے اور ممکن ہے کہ تضعیف کا قبول عدد متناہی کا خاصہ ہو لہذا اس صورت میں تضعیف عدد متناہی کیساتھ مختص ہوگی اور عدد غیر متناہی میں تضعیف نہیں پائی جائیگی لہذا برہان تضعیف جاری نہیں ہوتی اس منع کے دفعیہ کی طرف لما قلنا سے اشارہ کرتے ہیں کہ جب ہم نے تعمیم کر دیا کہ ہر عدد خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی قابل تضعیف ہے تو اب یہ منع وارد نہیں ہوگا مگر شارح نے تعمیم کی کوئی دلیل نہیں بیان کی اسوجہ سے منع باقی رہے گا ۱۲

قولہ وذالک لما قلنا الخ یعنی منع کا اندفاع اس وجہ سے ہوگیا کہ ہم نے مقدمہ اولیٰ میں یہ کہدیا ہے کہ ہر عدد متناہی ہو یا غیر متناہی تضعیف کے قابل ہے ۱۲

قولہ مجتمعۃ الخ یعنی امور غیر متناہیہ ایک زمانہ میں موجود ہوں جیسے نفوس ناطقہ جو بدن سے جدا ہو چکے ہیں ۱۲ قولہ او متعاقبۃ الخ یعنی وہ امور غیر متناہیہ ہو جو ایک زمانہ میں موجود نہیں ہیں ان میں بعض ایک زمانہ میں موجود ہو کر معدوم ہو گئے پھر دوسرے زمانہ میں دوسرے بعض موجود ہوئے جیسے حرکات فلکیہ کہ اس کے ادوار غیر متناہی ہیں مگر ایک زمانہ میں کل موجود نہیں ہیں تو یہ دونوں امور مجتمعہ اور متعاقبہ عدد کا معروض ہوں گے اور ان میں تضعیف کے مقدمات جاری ہونگے ۱۲

قولہ لکون مرادا الخ یہ تنقیح کی دلیل ہے قولہ الامور المتعاقبۃ الخ یعنی امور متعاقبہ غیر متناہیہ دو قسم پر ہیں ماضیہ اور مستقبلہ مصنف کے کلام میں امور متعاقبہ ماضیہ مراد ہیں کیونکہ وہی موجود بالفعل ہیں اور انہیں کو عدد عارض ہوگا اور انہیں میں برہان تضعیف جاری ہوگی امور مستقبلہ کو عدد عارض ہے نہ ان میں برہان جاری ہوسکتی ہے۔

قولہ علی طریق الخ یعنی اہل حق متکلمین کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم آخرت ابدی ہے اس کی انتہا نہیں ہے لہذا زمانہ استقبال میں اشیاء غیر متناہیہ وجود میں آتی رہیں گی مگر اس میں سے موجود بالفعل متناہی ہوگی البتہ ان کو غیر متناہی بمعنی لاتقف عند حد کہا جاسکتا ہے لہذا امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں چونکہ عدد عارض نہیں ہے لہذا اس پر برہان سے اس کا ابطال نہیں کیا جاسکتا ۱۲ -

---

نعم یجری فیہا علی طریق الحکماء القائلین بالمعیۃ الدہریۃ فی عالم الدہر فانہا خارجۃ من القوۃ الی الفعل علی سبیل التمایز فان القدر الضروری ان کل ما یخرج من القوۃ الی

الفعل علی سبیل التمایز لابد ان یکون معروضا للعدد سواء کان التمییز فیہ بحسب الماھیۃ او الوجود الخارجی او الوجود الذھنی او الالتفات فقط کما فی الممتنعات فان شریک الباری والخلا بعد التصور والالتفات یکونان معروضین للاثنینیۃ ۔

ترجمہ ہاں امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں برہان تضعیف جاری ہوتی ہے ۔ ان حکماء کے طریق پر جو عالم دہر میں معیت دہریہ کے قائل ہیں ۔ کیونکہ وہ (امور غیر متناہیہ مستقبلہ موجود فی الدہر) خارج ہونے والے ہیں قوت سے فعل کی جانب علی سبیل التمائز اس لئے کہ قدر ضروری (یعنی اتنی بات بداہت سے ثابت ہے) کہ جو چیز قوۃ سے فعل کی جانب علی سبیل التمایز (ممتاز ہوکر الگ الگ) خارج ہوگی ضروری ہے کہ وہ عدد کا معروض واقع ہوگی برابر ہے کہ اس چیز میں امتیاز ماہیت کے اعتبار سے ہو یا وجود خارجی کے لحاظ سے یا وجود ذہنی کے اعتبار سے یا فقط التفات کی وجہ سے واقع ہو ۔ جیسا کہ ممتنعات میں ایسا ہی ہوتا ہے کیونکہ شریک الباری اور خلا ر تصور اور التفات کے بعد اثنینیت کا معروض بنتے ہیں

تشریح **قولہ** نعم یجری الخ یعنی امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں معیت دہری کے قائلین کے نزدیک برہان تضعیف جاری ہوگی کیونکہ عالم دہر میں ان لوگوں کے نزدیک وہ امور بالفعل ہیں تو عدد کا معروض ہوں گے اور جب عدد عارض ہوگی تو برہان تضعیف کیوجہ سے عدم تناہی کا ابطال ہوگا اور جب عدد کی عدم تناہی باطل ہوگی تو معدود کی بھی عدم تناہی باطل ہوگی اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عالم دہر میں ترتیب نہیں ہے لہذا وہ امور غیر متناہیہ مرتب نہیں ہیں اور بغیر ترتیب کے برہان جاری نہیں ہوسکتی اس کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ موجودات دہریہ میں اگرچہ ترتیب بالذات نہیں ہے مگر ترتیب بالعرض ہے کیونکہ وہ موجودات اپنے وجود زمانی کے اعتبار سے ان میں بعض بعض پر مقدم ہے اور بعض بعض سے مؤخر ہے اور اس ترتیب زمانی کے اعتبار سے وجود دہری میں وہ امور مرتب بالعرض ہونگے اور مطلق ترتیب خواہ بالذات ہو یا بالعرض براہین کے جریان کے لئے کافی ہے ۱۲

قولہ فانہا الخ یعنی وہ امور غیر متناہیہ مستقبلہ موجود فی الدہر ۱۲

قولہ فان القدر الخ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ قوت سے فعل کی طرف خروج الی سبیل التمائز برہان جاری ہونے کے لئے کافی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب وہ امور موجود بالفعل ہو گئے تو ان کو عدد عارض ہوگیا تو برہان تضعیف جاری ہو جائے گی ۔ مگر غیر متناہی عدد عارض ہونے میں کلام ہے کما مر سابقا ۱۲

قولہ بحسب الماہیۃ امور غیر متناہیہ میں امتیاز کی مختلف صورتیں ہیں امور مختلفۃ الحقائق میں ماہیت کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے اور ایک ماہیت کے چند افراد کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے جب وہ افراد خارج میں موجود ہوں اور اگر ایک فرد ہو اور مختلف اذہان میں اس کا تصور کیا

جائے تو ان میں وجود ذہنی کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے اور محض التفات کے اعتبار کی مثال خود شارح نے پیش کی ہے ۱۲

قولہ کما فی الممتنعات الخ یہ فقط التفات کے اعتبار سے امتیاز کی مثال ہے کیونکہ ممتنعات کا وجود نہ خارج میں ہوتا ہے نہ ذہن میں اور نہ اس کی کوئی ماہیت وحقیقت ہوتی ہے تو جب شریک الباری اور خدا کی طرف ذہن کا التفات یکے بعد دیگرے ہوگا تو محض التفات کے اعتبار سے امتیاز ہوگا اور دونوں کو اثنینیت عارض ہو جائے گی ۱۲

وکذا الاجزاء الانتزاعیۃ للمتصل الواحد المتناھی او غیر المتناھی انما تکون معروضۃ للعدد بعد الانتزاع والالتفات نعم قبل الانتزاع مصححۃ لمعروضۃ العدد

ترجمہ اور جس طرح ممتنعات التفات کے بعد عدد کا معروض بن جاتے ہیں۔ اسی طرح متصل واحد (جیسے خط، اور جسم) کے اجزاء انتزاعیہ بھی (عدد کا معروض واقع ہوتے ہیں۔ متصل واحد متناہی ہو یا غیر متناہی ہو۔ بے شک انتزاع اور التفات کے بعد عدد کا معروض بنتے ہیں ہاں انتزاع سے پہلے عدد کا معروض بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

تشریح قولہ کذا الاخیر الخ یعنی جس طرح محالات التفات کے بعد ممتاز اور معروض للعدد ہوتے ہیں اسی طرح اجزاء انتزاعیہ انتزاع اور التفات کے بعد ممتاز اور معروض للعدد ہوتے ہیں ۱۲ قولہ للمتصل الخ مثلاً ایک خط یا ایک جسم کے اجزاء انتزاعیہ معروض للعدد بالفعل انتزاع کے بعد ہوتے ہیں ۱۲

قولہ مصححۃ الخ یعنی اجزاء انتزاعیہ انتزاع سے پہلے مصحح للمعروض ہوتے ہیں معروض بالفعل نہیں ہوتے ۱۲

والشرفیۃ ان اجزاء العدد اعنی الوحدات اجزاء تفصیلیۃ یقتضی عروضہا تفصیل المعروض بالفعل بای نحو کان ولا تفصیل فی الاجزاء التحلیلیۃ قبل القسمۃ فلا یجری البرھان المذکور فی ابطال الاجزاء التحلیلیۃ الغیر المتناھیۃ وفی ھذا الحکم الاجزاء المتناقصۃ ۔ ۔ ۔ ۔ الغیر المتناھیۃ کما فی الخط المتناھی مثلا او المتساویۃ الانتزاعیۃ کما فی الخط الغیر المتناھی المتصل سواسیۃ لا یبطلھا ھذا البرھان

ترجمہ اور متصل واحد کا انتزاع سے پہلے معروض للعدد بننے کی صلاحیت رکھنا بالفعل معروض

عدد کا نہ ہونا۔ اس میں راز یہ ہے کہ عدد کے اجزاء یعنی اس کے افراد اجزاء تفصیلیہ ہیں۔ جن کا عروض تقاضا کرتا ہے کہ ان کا معروض بالفعل تفصیلی ہو۔ کسی بھی نوعیت کی تفصیل ہو اور اجزاء تحلیلیہ میں تقسیم سے پہلے تفصیل نہیں ہوتی۔ لہٰذا مذکورہ برہان اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کے ابطال پر جاری نہیں ہوتی۔ اور اسی حکم میں اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ بھی ہیں۔ جیسے مثلاً خط۔ یا اجزاء متساویہ انتزاعیہ ہوں (ان میں بھی یہ برہان جاری نہیں ہوتی) جس طرح وہ خط جو غیر متناہی اور متصل ہو اور مساوی ہو اس کو بھی یہ برہان باطل نہیں کر سکتی۔ (کیونکہ وہ بالفعل موجود نہیں ہوتے۔

تشریح قولہ والشرفیۃ الخ یعنی اجزاء انتزاعیہ انتزاع سے پہلے عروض کی صلاحیت رکھتے ہیں معروض بالفعل نہیں ہوتے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ عدد کے اجزاء میں تفصیل ہوتی ہے اور اجزاء انتزاعیہ میں انتزاع سے پہلے تفصیل نہیں ہوتی لہٰذا اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ خواہ متناقصہ ہوں یا متساویہ ہوں اس برہان تضعیف سے باطل نہیں ہو سکتے کیونکہ اجزاء تحلیلیہ میں تفصیل نہیں ہوتی تو عدد بھی عارض نہیں ہوگا اور بغیر عروض عدد کے برہان تضعیف جاری نہیں ہو سکتی پس حکماء کا یہ قول کہ ہر جسم کی تقسیم اجزاء کی طرف ہو سکتی ہے اس دلیل سے باطل نہیں ہوگا اور تقسیم کے بعد جو اجزاء حاصل ہوں گے وہ متناہی ہوں گے ۱۲

قولہ الاجزاء المتناقصۃ الخ اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ کا حکم بھی یہی ہے یعنی اس میں بھی برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ اجزاء بھی اجزاء تحلیلیہ ہیں قسمت وہمی اور عقلی سے پیدا ہوتے ہیں قسمت خارجیہ سے جو اجزاء حاصل ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں اجزاء متناقصہ کی مثال نصف اور نصف النصف اور نصف نصف النصف الی غیر النہایہ ہے اور چونکہ خط متناہی میں صرف اجزاء متناقصہ غیر متناہی ہو سکتے ہیں اس لئے اجزاء متناقصہ کے ساتھ مقید کر دیا ۱۲

نعم لابطال الثانی براھین قویۃ لا من جھۃ کونھا معروضۃ للعدد فی نفس الامر بل من جھۃ ان منشاء ھا لہ عاد معن غیر متناھیۃ وھو باطل بالتطبیق وغیرہ

ترجمہ ہاں ثانی کو باطل کرنے کے لئے (یعنی اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناہیہ کو باطل کرنے کیلئے) دوسرے براہین ہیں جو قوی ہیں۔ اس جہت سے نہیں کہ وہ نفس الامر میں عدد کا معروض واقع ہوتے ہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ ان کے منشاء کے لئے عاد معنی ہے۔ جو مراتب غیر متناہیہ سے ان کو باطل کرتا ہے۔ وہ باطل ہے۔ برہان تطبیق وغیرہ سے۔ (یعنی منشاء غیر متناہی کا وجود برہان تطبیق سے باطل ہے)

تشریح:- قولہ بقیہ صفحہ ۲۴۸ کا ۔ سواسیۃ الخ یہ لفظ سوار کی جمع ہے من غیر لفظہ یعنی اجزاء غیر متناہیہ متناقصہ اور اجزاء غیر متناہیہ متساویہ دونوں کا حکم برہان تضعیف کے عدم جریان میں برابر ہے کیونکہ یہ دونوں قسم کے اجزاء موجود بالفعل نہیں ہوتے اس لئے ان کو عدد عارض نہیں ہوتا۔ اور برہان تضعیف کا دار و مدار عدد کے عارض ہونے پر ہے ۱۲ تشریح صفحہ ہذا

قولہ نعم لابطال الثانی الخ یعنی اجزاء متساویہ غیر متناہیہ انتزاعیہ کے باطل کرنے کے لئے برہان تضعیف کے علاوہ دوسرے براہین ہیں۔ مثلاً برہان تطبیق ہے جس کے ذریعہ اجزاء متساویہ غیر متناہیہ انتزاعیہ کا منشاء باطل کیا جائیگا۔ اور جب اجزاء متساویہ غیر متناہیہ کا منشاء باطل ہو جائے گا۔ تو وہ اجزاء ہی باطل ہو جائیں گے ۱۲

قولہ کونہا معروضۃ الخ یعنی اجزاء تحلیلیہ انتزاعیہ کو عدد عارض نہیں ہے اس وجہ سے اس اعتبار سے کوئی برہان جاری نہیں ہوگی ۱۲

قولہ بل من جہۃ الخ اجزاء متناقصہ کے ابطال کے لئے عارض کے اعتبار سے کوئی برہان جاری نہیں ہوگی کیونکہ اجزاء متناقصہ کے منشاء کے لئے کوئی عاد مفنی غیر متناہی نہیں ہے اس لئے کہ اجزاء متناقصہ میں سے نصف دو مرتبہ میں عاد مفنی ہو جائیگا اور نصف النصف چار مرتبہ میں عاد مفنی ہو جائے گا لہذا اجزاء متناقصہ کے منشاء کے لئے کوئی عاد مفنی بمراتب غیر متناہیہ نہیں ہو سکتا لہذا اس اعتبار سے اس کے ابطال کے لئے کوئی برہان جاری نہیں ہوگی البتہ اجزاء متساویہ غیر متناہیہ کے ابطال کے لئے عاد مفنی کے اعتبار سے برہان تطبیق جاری ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اجزاء متساویہ غیر متناہیہ کے منشاء کے لئے چونکہ وہ منشاء غیر متناہی ہوگا اس لئے اس کے منشاء کے لئے عاد مفنی بمراتب غیر متناہیۃ پایا جائیگا اور جب عاد مفنی کا سلسلہ غیر متناہی متحقق ہوگا تو اس میں برہان تطبیق جاری ہو جائے گی وسیاتی تفصیل برہان التطبیق ۱۲

والحق فی الجواب منع المقدمۃ الثالثۃ فان الامور الغیر المتناھیۃ وان کانت خارجۃ من القوۃ الی الفعل لکن لانسلم کونہا معروضۃ للعدد ای لا یصح منہا انتزاع عدد غیر متناہ مشتمل علی الوحدات لغیر المتناھیۃ الانتزاعیۃ المفصّلۃ والاستدلال علی کونہا معروضۃ للعدد لم یوجد ودعوی الضرورۃ غیر مقبولۃ

ترجمہ:- اور جواب میں حق یہ ہے کہ مذکورہ مقدمات ثلاثہ میں سے تیسرے مقدمہ کا منع کرنا ہے کیونکہ امور غیر متناہیہ اگرچہ قوت سے فعل کی جانب خارج ہوتے ہیں۔ لیکن ہم

تسلیم نہیں کرتے کہ وہ عدد کا معروض بنتے ہیں یعنی ان سے (امور غیر متناہیہ سے) عدد غیر متناہی وحدات غیر متناہیہ انتزاعیہ منفصلہ پر مشتمل ہونے کا انتزاع کرنا صحیح نہیں ہے اور استدلال ان کے معروض للعدد ہونے پر پایا نہیں گیا۔ اور بداہت کا دعوی کرنا مقبول نہیں ہے۔

تشریح:- قولہ والحق فی الجواب الخ یہاں سے شارح برہان تعلیق کا رد بیان فرمارہے ہیں کہ جن مقدمات پر مبنی ہے ان میں سے مقدمہ ثالثہ یعنی جو چیز بالفعل موجود ہوگی خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی اس کو عدد عارض ہوگا بداہۃ ممنوع ہے کیونکہ اس دعوی پر کوئی دلیل بیان نہیں کی گئی ہے اور بداہت کا دعوی مسموع نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف دلیل قائم ہے کیونکہ عدد انتزاعی ہے اس کا تحقق انتزاع کے بعد ہوگا اور نفس غیر متناہی امور کے انتزاع پر بالتفصیل قادر نہیں ہے تو ممکن ہے امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں اور عدد غیر متناہی عارض نہ ہو ۱۲

بل الحق ان اللاتقفیات سواء کان عدداً اومعدوداً لاتبلغ الی حد اللاتناهی و الاصارت تقفية لامتناع الزيادة عليها بعد خروجها فى عالم الفعل الى اللاتناهى فتفكر فانه دقيق

ترجمہ:- بلکہ حق یہ ہے کہ لاتقفیات برابر ہے کہ عدد ہوں یا معدود ہوں۔ لامتناہی کی حد تک نہیں پہونچ سکتے ورنہ تقفی ہو جائیں گے۔ زیادتی کے محال ہونے کیوجہ سے ان پر ان کے نکلنے کے بعد عالم فعل میں لامتناہی تک پس تم غور کرلو کیونکہ یہ دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح:- قولہ بل الحق الخ یہاں سے پہلے رد پر ترقی ہے کہ لاتقفیات خواہ عدد ہوں یا معدود ہوں غیر متناہی کی حد کو بالفعل پہونچ نہیں سکتے اس لئے کہ اگر غیر متناہی کی حد کو پہونچ جائیں تو لاتقفی نہیں ہوں گے کیونکہ لاتقفی اس کو کہتے ہیں جس کے مراتب متناہیہ خارج میں متحقق ہوں اور اس کے علاوہ مراتب کا تحقق ممکن ہو تو اگر مراتب غیر متناہیہ متحقق بالفعل ہو جائیں تو چونکہ غیر متناہی پر زیادتی نہیں ہوسکتی ہے لہذا اس کے بعد مراتب کا تحقق ممکن نہیں ہوگا لہذا لاتقفی نہیں رہیں گے بلکہ تقفی ہو جائیں گے اور یہ باطل ہے اور جب مراتب غیر متناہیہ متحقق بالفعل نہیں ہوں گے تو یہاں تضعیف جاری نہیں ہوگی لیکن شارح کے اس اصل مقصود میں کوئی ضرر نہیں ہوا اس لئے کہ غیر متناہی امور کا ابطال مقصود ہے اور جب لاتقفیات لامتناہی کے حد کو نہیں پہونچ سکتے تو امور غیر متناہیہ کا ابطال ہوگیا۔ خواہ برہان تضعیف جاری ہو یا نہ ہو۔ اور برہان تضعیف کے جاری کرنے سے یہی مطلوب ہے جو حاصل ہوگیا ۱۲

ومن العجائب ما نقل عن بعض الکملۃ ان الحق ان الامور الغیر المتناھیۃ لاتتصف بالزیادۃ والنقصان بالقیاس الی نظائرھا لانھما من عوارض الکم من حیث التناھی وبعد تعین المحدود ونحو یمکن الحکم علیھا بالتساوی مطلقا من حیث عدم انقطاع التطابق بین احادھا وبداھۃ قولھم الکل اعظم من الجزء فی المتناھی مسلم لا فی الغیر المتناھی فلا یتم اکثر البراھین کالتطبیق والتضعیف وغیرھا

ترجمہ: اور عجائب میں سے ہے۔ وہ جو بعض کاملین فی العلم سے منقول ہے کہ حق یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ زیادۃ ونقصان کے ساتھ متصف نہیں ہوتے۔ اپنی نظیروں کی جانب قیاس کرتے ہوئے اس لئے کہ وہ دونوں (زیادۃ۔ نقصان) مقدار کے عوارض میں سے ہیں باعتبار متناہی ہونے کے اور محدود کے متعین ہونے کے بعد۔ ہاں ممکن ہے۔ حکم کرنا ان پر تساوی کا مطلقاً اس حیثیت سے کہ ان کے افراد کا تطابق منقطع نہ ہوگا۔ اور بدیہی ہونا ان کے قول الکل اعظم من الجزء کا متناہی میں مسلم ہے۔ غیر متناہی میں مسلم نہیں ہے۔ پس تام نہیں ہیں اکثر براہین جیسے برہان تطبیق و برہان تضعیف وغیرہ۔

تشریح: **قولہ** ومن العجائب الخ شارح سلم قاضی مبارک نے اپنی شرح کے حاشیہ منہیہ میں برہان تضعیف کا رد کیا ہے جس کو شارح یہاں نقل کرکے قاضی کا رد کرتے ہیں ۱۲

قولہ ان الامور الخ برہان تضعیف کا یہ مقدمہ کہ عدد تضعیف زائد علی الضعف قاضی نے رد کرکے برہان تضعیف کو باطل کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ مقدمہ مطلقاً صحیح نہیں ہے کہ خواہ عدد متناہی ہو یا غیر متناہی عدد تضعیف زائد ہوتی ہے مضعف پر بلکہ یہ حکم عدد متناہی میں تو صحیح ہے مگر عدد غیر متناہی میں صحیح نہیں ہے کیونکہ عدد غیر متناہی زیادتی اور نقصان کے ساتھ متصف نہیں ہوتا یعنی ایک عدد غیر متناہی دوسرے عدد غیر متناہی سے زائد یا کم نہیں ہو سکتا کیونکہ زیادتی اور نقصان۔ کم کو عارض ہوتا ہے تناہی اور حدود متعین ہونے کے بعد اور چونکہ غیر متناہی عدد میں تناہی اور تعین حدود نہیں ہے لہذا عدد غیر متناہی زیادتی اور نقصان کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی لہذا غیر متناہی کے ابطال کی اکثر براہین جاری نہیں ہوں گی کیونکہ ان کا دارومدار امور غیر متناہیہ کے زیادتی اور نقصان کے ساتھ متصف ہونے پر ہے ۱۲

قولہ نظائرہا الخ یعنی ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی کے اعتبار سے زائد اور ناقص نہیں ہوگا مگر ایک غیر متناہی دوسرے متناہی سے زائد ہوگا ۱۲

قولہ نعم الخ یہاں ایک دخل مقدر کا دفعیہ مقصود ہے دخل یہ ہے کہ جب غیر متناہی دوسرے غیر متناہی کے اعتبار سے زائد و ناقص نہیں ہوگا تو دو غیر متناہی کے درمیان تساوی بھی نہیں ہو سکتی جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے تساوی ہو سکتی ہے کہ دونوں غیر متناہی کے احاد کے درمیان تطابق ختم

نہیں ہوگا یعنی ایک احاد کے مقابلہ میں دوسرے کے بھی احاد ہونگے یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض غیر متناہی کوئی ایسا جز ہو جس کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناہی میں وہ جز نہ ہو ۱۲

قولہ وبداہۃ قولہم یہ بھی ایک شبہ کا جواب ہے شبہ کی تقریر یہ ہے کہ ان کل اعظم من الجزء مطلقا بدیہی ہے یعنی خواہ کل و جز متناہی ہوں یا غیر متناہی تو جب کل و جز دونوں غیر متناہی ہوں تو اس میں جو کل غیر متناہی ہے وہ جزء غیر متناہی پر زائد ہوگا لہذا ایک غیر متناہی کا دوسرے غیر متناہی سے زائد ہونا لازم آیا پس غیر متناہی کے عدم زیادتی اور نقصان کا دعوی باطل ہوگیا۔ اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ الکل اعظم من الجزء کی بداہت متناہی میں مسلم ہے غیر متناہی میں مسلم نہیں ۱۲

قولہ فلا یتم الخ لانہما موقوفۃ علی الاتصاف بالزیادۃ والنقصان ۱۲

ووجه العجب ظاهر لمن له ادنی حدس ومزاولة فی الفن فان قولنا الکل اعظم من الجزء بدیهی مطلقا سواء کانا فی المتناهی او غیر المتناهی اذ الکل عبارة عن الجزء والشئ الاخر ففی الکل مرتبة لا یکون بحذائها مرتبة فی الجزء وهذا معنی الزیادة وبه یتم التطبیق والتضایف والتضعیف المذکورة ههنا ایضا۔

ترجمہ:- تعجب کی وجہ ہر اس شخص کے لئے ظاہر ہے جس کو فن سے ذرا بھی مناسبت ہے کیونکہ ہمارا قول الکل اعظم من الجزء مطلقا بدیہی ہے۔ برابر ہے کہ متناہی میں ہو یا غیر متناہی میں کیوں کہ کل نام ہے جز مع شئی اخر کا۔ پس کل میں ایک درجہ اور مرتبہ ایسا ہے جس کے مقابل جز میں وہ درجہ نہیں پایا جاتا۔ اور یہی معنی ہیں زیادتی کے۔ اور اس دلیل سے برہان تطبیق تضایف و تضعیف کا تام ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ جن کا یہاں پر بھی ذکر کیا گیا ہے۔

تشریح:- **قولہ** وبہ یتم الخ یعنی غیر متناہی میں زیادتی اور نقصان متحقق ہونے کی وجہ سے برہان تطبیق اور تضایف اور تضعیف تام ہو جائے گی۔ کیونکہ تینوں دلیلیں غیر متناہی کی زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے پر موقوف تھیں ۱۲

نعم لابطال الثالث وجه اخر ذکرنا انفا واذن وجب علینا ذکر التطبیق والتضایف علی وجه اخر لینکشف الغطاء عن وجوههما الاول ان یفرض الامور الغیر المتناهیة الموجودة بالفعل المترتبة ترتیبا طبعیا او وضعیا او غیر ذالك بحیث یتعین الاول والثانی والثالث وهکذا فلنسلم المبدا من تلك السلسلة الی الجانب الاخر ب شو نفرض منها ج جزء ب

جزء من اَبَ واَبَ کله ضرورة دخول اَجَ وجَ بَ فیه فاذا اطبقنا اعلی جَ بمعنی ایقاع المرتبة بازاء المرتبة لا بالحرکة ولا بایقاع المحاذاة بل بان یحکم العقل حکما صحیحا واقعیا بان فی السلسلة الاولی اعنی سلسلة الکل مبدء اً اعنی اَ کما فی سلسلة الجزء مبدء اً اعنی جَ وان فی السلسلة الاولی ثانٍ کذلک فی الثانیة ثانٍ

ترجمہ:۔ ہاں ثالث کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسری دلیل ہے جس کو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور اس وقت ہم پر واجب ہوگیا ہے ۔ کہ ہم برہان تطبیق و برہان تضایف کو مختصراً بیان کردیں ۔ تاکہ دونوں کے چہروں سے پردہ اٹھ جائے اول یہ ہے ایسے امور جو غیر متناہی ہوں اور موجود بالفعل ہوں مرتب ہوں ۔ ترتیب طبعی ہو یا ترتیب وضعی ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسری ترتیب ہو اس طور پر کہ ان میں اول، ثانی، ثالث متعین ہو ۔ اور اسی طرح لا الی نہایہ یہ سلسلہ قائم ہو ۔ تو پھر البتہ اس سلسلہ مرتبہ میں مبداء کا نام اَ اور دوسرے سلسلہ کے مبداء کا نام بَ رکھ سکتے ہیں ۔ اس کے بعد ہم اس سلسلہ اَ ۔ بَ کا اور اَ ۔ بَ اس کا کل ہے کیونکہ اَ ۔ جَ اور جَ بَ اس میں داخل ہیں بداہتہً ۔ پس جب ہم نے مطابق کیا اَ کو جَ پر بایں معنی کہ ایک سلسلہ کے مرتبہ اول کو دوسرے سلسلہ کے مرتبہ اول کے مقابل واقع کیا اور یہ ایقاع حرکت کے ذریعہ نہیں ہے ۔ اور نہ اس کے مقابل واقع کرنے کے ذریعہ (کیونکہ اس قسم کا ایقاع حرکت کو مستلزم ہے) بلکہ عقل حکم کرے ایسا حکم جو صحیح اور واقع کے مطابق ہو ۔ بایں طور کہ پہلے سلسلہ میں یعنی سلسلہ کل میں ایک مبداء یعنی اَ ہے ۔ جس طرح سلسلہ جُز میں مبداء یعنی جَ ہے اور بے شک سلسلہ اولی میں مرتبہ ثانی ہے اسی طرح سلسلہ ثانی میں بھی مرتبہ ثانی ہے ۔ مثلاً ۱ مبداء اَ بَ سلسلہ کل ۲ سلسلہ مبداء جَ بَ سلسلہ جز ۔

تشریح:۔ قولہ لابطال الخ یعنی برہان تضعیف کے ابطال کی دوسری وجہ ہے جس کو شارح نے بیان کیا ہے یعنی اس کے مقدمہ ثالثہ پر منع وارد کیا ہے ۱۲

قولہ اذن الخ یعنی جب مصنف نے برہان تضعیف کو بیان کیا تو اس مقام پر تطبیق و تضایف کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ان دونوں دلیلوں سے بھی شناسائی ہوجائے غیر متناہی کے ابطال کی حکماء کے پاس پانچ دلیلیں ہیں برہان تضعیف جس کو شارح نے بیان کیا ہے اور بیان تضعیف و تطبیق جس کو شارح نے بیان کیا ہے برہان سلمی جس کو مقدار غیر متناہی کے ابطال کے لئے بیان کرتے ہیں اور برہان مسامتت ۱۲

قولہ الاول الخ یہاں سے برہان تطبیق بیان کرتے ہیں اس دلیل کے اجزاء کے لئے دو شرطیں ہیں اول امور غیر متناہیہ کا موجود بالفعل ہونا ثانی ان میں سے کسی قسم کی ترتیب کا پایا جانا ۱۲

قولہ ترتیبا طبعیا الخ محتاج الیہ کا مقدم ہونا اور محتاج کا مؤخر ہونا ترتیب طبعی ہے اور اگر تقدم و تاخر جعل

حائل کی وجہ سے ہو تو وہ ترتیب وضعی ہے اور اگر مقدم زمانہ مقدم میں ہو اور مؤخر زمانہ مؤخر میں ہو تو وہ ترتیب زمانی ہے بہر حال امور غیر متناہیہ میں کوئی ترتیب ہوگی تو برہان تطبیق کا اجراء ہو جائے گا کیونکہ اس میں ایسا سلسلہ فرض کیا جا سکتا ہے جس میں اولی ثانی، ثالث و عشر کی تعیین ہو سکتی ہے ۱۲

قولہ فاذا انطبقنا الخ تطبیق کی دو صورت ہے تطبیق عقلی تطبیق حسی، ثانی حرکت یا محاذات کے ذریعہ ہوتی ہے. اور چونکہ تطبیق بالحرکت وبالمحاذات کے بعد جو سلسلہ جز فرض کیا گیا ہے وہ جز نہیں رہے گا اور جو کل فرض کیا گیا ہے وہ کل نہیں رہے گا اور کل جز کی حقیقت کا باقی رہنا ضروری ہے اس لئے یہاں تطبیق حسی مراد نہیں بلکہ تطبیق عقلی مراد ہے تطبیق عقلی پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تطبیق عقلی موقوف ہے احاد غیر متناہیہ کے حصول فی العقل پر اور احاد غیر متناہیہ کا حصول موقوف ہے زمانہ غیر متناہی پر اور چونکہ عقل کے لئے زمانہ غیر متناہی نہیں ہے اس لئے تطبیق عقلی کبھی ممکن نہیں ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تطبیق عقلی تفصیلی حصول آحاد فی العقل تفصیلی پر موقوف ہے اور حصول آحاد بالتفصیل زمانہ غیر متناہیہ پر موقوف ہے اور یہاں تطبیق تفصیلی مراد نہیں ہے بلکہ تطبیق اجمالی مراد ہے اور عقل زمانہ متناہی میں تطبیق کا حکم کر سکتی ہے زمانہ غیر متناہی کی ضرورت نہیں ہے ۱۲

قولہ ولا بالمحاذاۃ الخ تطبیق بالمحاذات حرکت کو مستلزم ہے اور سلسلہ ناقص کی حرکت زائد کی طرف یا زائد کی حرکت ناقص کی طرف تاکہ دونوں کا مبدا محاذی ہو جائے اس حرکت کیوجہ سے کل اور جز اپنی حقیقت پر باقی نہیں رہیں گے اور دونوں کی حقیقت کا باقی رہنا ضروری ہے لہٰذا تطبیق بالحرکت نہیں ہوگی کما مر ۱۲

قولہ فی السلسلۃ الاولی الخ یعنی سلسلہ آب کا جو کل ہے اس کا مبدا ء اجزء کے مبداء کے مقابل میں ہے اور کل کا ثانی جز کے ثانی کے مقابلے میں ہے وہکذا ۱۲

قولہ وفی الثانیۃ الخ یعنی جز کا سلسلہ جو ج ب مفروض ہے ۲

قولہ فاما ان یحکم الخ یعنی جب امور غیر متناہیہ میں دو سلسلے مفروض ہوئے ایک سلسلہ آ سے شروع ہو کر ب پر ختم ہوتا ہے اور دوسرا سلسلہ ج سے شروع ہو کر ب پر ختم ہوتا ہے سلسلہ اولی ہے اور سلسلہ ثانیہ جز ہے تو اب دو حال سے خالی نہیں یا عقل پر حکم کرے گی کہ اول کے ہر جز کے مقابل میں ثانی میں بھی جز ہے تو اس صورت میں واقع اور نفس الامر میں اجتماع نقیضین لازم آئیگا جو محال ہے کیونکہ سلسلہ اولی میں اس کے کل ہونے کیوجہ سے ایک مرتبہ زائد ہوگا جس کے مقابلہ میں ثانیہ میں مرتبہ ہے موجبہ کلیہ صادق آئیگا یعنی کل مرتبۃ من الاولی بازاء مرتبۃ من الثانیۃ اور یہ دونوں قضیہ ایک دوسرے کی نقیض ہے اور دونوں کا صدق اجتماع نقیضین ہے. یا عقل حکم نہیں کرے گی کہ اولی کے ہر مرتبہ کے مقابلہ میں ثانیہ میں مرتبہ ہے تو سلسلہ اولی ایک مرتبہ زائد ہوگا اور چونکہ زیادتی مزید علیہ کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے لہٰذا ثانیہ متناہی ہوگا اولی چونکہ ثانیہ سے بقدر متناہی زائد ہے لہٰذا اولی بھی متناہی ہوگا کیونکہ متناہی پر بقدر متناہی

قائد بھی متناہی ہوگا۔ پس دونوں سلسلہ کا متناہی ہونا لازم آیا جو خلاف مفروض ہے اور باطل ہے ۱۲
قولہ فی الواقع الخ چونکہ عقل کا حکم کہ اولی کے ہر مرتبہ کے مقابلہ میں ثانیہ میں مرتبہ ہے واقعی ہے اور کل اور جزء میں زیادتی اور نقصان واقعی ہے تو نقیضین کا واقع میں اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے ۱۲

وهكذا يحكم العقل بوجود تعيين المراتب بسبب الترتيب فى الثالث والرابع فاما ان يحكم بالحكم الصحيح بان بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية يلزم مساواة الكل للجزء يلزم حينئذ اجتماع النقيضين فى الواقع فان فى الكل مرتبة لم يكن بحذائها فى الجزء والا لم يكن الكل كلا ولا الجزء جزءا فلو فرضنا مساواتهما بمعنى ان كل مرتبة من الاولى بازاء مرتبة من الثانية يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض فان بعد الانطباق بالمعنى المذكور لم يختلف حقيقة الكل والجزء بالضرورة فكما فى اول الامر بينهما تفاوت كذلك بعد الانطباق واما ان لا يحكم العقل بوقوع كل مرتبة من الاولى بازاء الثانية فالاول زائد عليه بمرتبة متناهية والزيادة بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه فالثانى متناه والاول انما يزيد بقدر متناه فهو ايضا متناه فيظهر الخلف۔

ترجمہ:- اور اسی طرح عقل حکم کرتی ہے مراتب کے تعین کے پائے جانے کی ترتیب کی وجہ سے مرتبہ ثالث ورابع کا پس اگر عقل صحیح حکم کرے کہ سلسلہ اول کے ہر مرتبہ کے مقابل سلسلہ ثانی میں بھی ایک مرتبہ پایا جاتا ہے۔ تو (نتیجہ) لازم آئے گا کل کا مساوی ہونا جزء کے۔ اور اس وقت واقع میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ سلسلۂ کل میں ایک مرتبہ ایسا ہے جس کے مقابل سلسلہ جزء میں وہ مرتبہ موجود نہیں ہے ورنہ کل کل اور جزء جزء نہ باقی رہے گا۔ پس مذکورہ دونوں سلسلوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کا مساوی ہونا فرض کریں بایں معنی کہ سلسلۂ اول کا ہر مرتبہ سلسلہ ثانی کے مرتبہ کے مقابل ہے تو لازم آئے گا سالبہ جزئیہ اور موجبہ کلیہ دونوں کا صادق ہونا۔ باوجودیکہ تناقض کی شرطیں موجود ہیں۔ کیونکہ مذکورہ بالا طریق پر ایک دوسرے پر مطابق کرنے کے بعد کل اور جزء کی حقیقت تبدیل نہیں ہوئی بداہتہً۔ پس جس طرح شروع میں دونوں میں فرق ہے اسی طرح انطباق کے بعد بھی فرق باقی رہے گا۔ اور یا عقل حکم نہیں کریگی سلسلۂ اولی کے ہر مرتبہ کے وقوع کا سلسلہ ثانی کے مرتبہ کے مقابل میں پس اول زائد ہے ثانی پر ایک مرتبہ متناہی کے بقدر اور زیادتی مزید علیہ کے تمام احاد (افراد) کے ختم ہونے کے بعد ہوگی پس سلسلہ ثانی متناہی ہے اور سلسلہ اول

زائد ہے بقدر متناہی پس وہ بھی متناہی تھا ہے پس خلاف مفروض ظاہر ہو جائے گا (یعنی دونوں سلسلوں کو غیر متناہی ہونا فرض کیا گیا تھا۔ مگر ثابت ہوا کہ دونوں سلسلے متناہی ہیں)

تشریح: قولہ یلزم الخ سالبہ جزئیہ کا صدق یعنی بعض الکل لیس باعظم من الجزء اور موجبہ کلیہ کا صدق یعنی کل کل اعظم من الجزء اور یہ دونوں قضیہ آپس متناقض ہیں ۱۲

قولہ شرط التناقض الخ تناقض کی آٹھ شرطیں جو مشہور ہیں یعنی وحدت موضوع و محمول وغیرہ سب یہاں متحقق ہیں ۱۲

قولہ فان بعد الانطباق الخ یہ بقاء شرائط متناقض کی دلیل ہے اس لئے کہ جب انطباق حرکت کے ذریعہ نہیں ہوگا تو دونوں سلسلہ جس طرح فرض کرنے گے وقت کل اور جز تھے بحالہ باقی رہیں گے کوئی تغیر نہیں ہوگا لہذا انطباق کے بعد بھی کل اور جز ہی رہیں گے اور مساوات اور زیادتی اور نقصان انہیں دونوں سلسلہ میں ہوگی لہذا موضوع بعینہ باقی رہا کوئی تغیر نہیں ہوگا ۱۲

قولہ بالمعنی المذکور الخ یعنی عقل کے حکم کرنے کے ذریعہ کہ ہر مرتبہ اولی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں مرتبہ ہے نہ کہ حرکت کے ذریعہ ۱۲

قولہ واما ان لا یحکم الخ یہ جملہ معطوف ہے اما ان لا یحکم بالحکم الصحیح پر اور یہ شق ثانی ہے اور اس بنا پر خلف لازم آئے گا ۱۲

قولہ بقدر متناہ الخ یہ مقدار واحد ہے جو مبداء کی جانب ہے تطبیق کے بعد منتہی کے جانب ہوگی ۱۲

قولہ الخلف الخ اس لئے کہ غیر متناہی مفروض ہے اور متناہی لازم آتی ہے تو مفروض کے خلاف لازم آیا اور یہ محال ہے ۱۲

وبهذا يظهر سخافة مانقل من بعض الكملة من ان الحق كما يظهر سخافة ما قالوا ان البرهان لايجرى فى المجردات فان تعيين المراتب موجود فيها ايضا وهو يكفى لجريان البرهان وهذا البرهان مما يُعَوَّل عليه وقوى عليه اعتمادى وفرضنا اجزاءه فى المنفصلات تسهيلا على المتعلم واجرى فى المتصلات ايضا بالطريق المذكور ولا نطول الكلام بذكره

ترجمہ: برہان تطبیق کے اس طرز بیان سے بعض کاملین (قاضی مبارک) کے قول کا کمزور ہونا ظاہر ہو گیا کہ بے شک حق الخ جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے کمزور ہونا اس قول کا جو انہوں نے (شیخ نے) کہا ہے کہ یہ برہان مجردات میں جاری نہیں ہوتی کیونکہ مراتب کی تعین ان میں بھی پائی جاتی ہے

اور برہان کے جاری ہونے کے لئے اتنا کافی ہے اور یہ برہان ایسی ہے کہ جس پر بجا طور پر ناز کیا جاسکتا ہے اور اس پر میرا اعتقاد قوی ہے ہم نے اس برہان کا اجراء امور منفصلہ میں فرض کیا ہے طالب علم کی سہولت کے لئے اور اس کو متصلات میں بھی مذکور طریقہ کے مطابق جاری کیا جاسکتا ہے اس کو ذکر کرکے (بلاوجہ) ہم کلام کو طویل کرنا نہیں چاہتے۔

تشریح قولہ ہذا الخ یعنی برہان تطبیق کی جو شارح نے تقریر کی ہے الکل اعظم من الجزء عام ہے خواہ کل اور جزء متناہی ہوں یا غیر متناہی ہوں اس تقریر سے قاضی کا قول کہ الکل اعظم من الجزء غیر متناہی میں مسلم نہیں ہے باطل ہوگیا ۱۲

قولہ سخافتہ الخ شیخ نے محاکمات کے طبیعات میں فرمایا ہے کہ اس برہان تطبیق کا اجراء اس وقت ہوگا جب دو شرطیں پائی جائیں گی غیر متناہی امور کا اجتماع اور ان میں ترتیب اگر وہ غیر متناہیہ مجتمع نہ ہوں جیسے زمانہ اور حرکت یا مجتمع ہوں جیسے ملائکہ اور شیاطین ان میں یہ برہان جاری نہیں ہوگی بلکہ اس وجود پر برہان قائم ہے اس قول کے بطلان اور ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۱۲

قولہ فان تعین الخ یہ شیخ کے قول کی سخافت کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مجردات میں اگرچہ ترتیب نہیں ہے لیکن تعین مراتب متحقق ہے اور برہان تطبیق کے اجراء کے لئے مراتب کی تعین کافی ہے دوسرے ترتیب کی ضرورت نہیں ہے ۱۲

قولہ مما یعول الخ یہ لفظ تعویل سے مشتق ہے اور تعویل بمعنی ناز کرنا بھروسہ کرنا ہے ۱۲

قولہ فی المنفصلات الخ یعنی یہ دلیل کم منفصل یعنی عدد میں جاری کی گئی ہے کیونکہ مراتب کو اول اور ثانی کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اول اور ثانی اعداد سے ہیں ۱۲

قولہ فی المنفصلات الخ یعنی یہ دلیل خط منفصل غیر متناہی میں بھی جاری کی گئی ہے بایں طور کہ ایک خط غیر متناہی فرض کرکے اس کے مبداء سے ایک خاص مقدار کے بعد دوسرا مبداء فرض کرکے دونوں میں تطبیق دی جائے گی اور ظاہر ہے کہ اگر دونوں کا سلسلہ مساوی ہو تو کل اور جزء کی مساوات لازم آئے گی اور اگر ثانی اول سے پہلے ختم ہوگیا تو متناہی ہوگا اور اس پر اول بقدر متناہی زائد ہے اس وجہ سے اول بھی متناہی ہوگا تو شق اول یعنی مساوات میں اجتماع نقیضین اور شق ثانی میں خلاف مفروض لازم آئیگا ۱۲

والبرهان الثانی تقریره ان المتضایفین اذا ذهبا لا الی نهایة فی ما یخرج من القوة الی الفعل یلزم وجود احد المتضایفین بدون الاخر والتالی باطل وان وجود الملزوم بدون اللازم محال اذ المتضایفان متلازمان

- - - - - - - - - - - - - - - - -

ترجمہ برہان ثانی کا بیان یہ ہے کہ متضائفین جب لا الی نہایہ تک جائیں جس وقت وہ (خواہ ماضی میں یا مستقبل میں) قوۃ سے فعل کی جانب سے خروج کریں تو لازم آئے گا۔ متضایفین میں سے ایک کا خارج ہونا قوت سے فعل کی جانب بغیر دوسرے کے۔ اور تالی باطل ہے۔ کیوں کہ لازم کا وجود ملزوم کے بغیر محال ہے اس لئے کہ متضایفان ایک دوسرے کے لئے لازم ہوتے ہیں۔

تشریح قولہ والبرہان الخ یعنی برہان تضائف کی تسمیہ ہے یہ دلیل متضائفین میں جاری ہوتی ہے اور متضائفین ایسے دو امر کو کہتے ہیں جس میں سے ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے کے تحقق و تعقل پر موقوف ہو جیسے ابوت و بنوت علیت و معلولیت اور چونکہ دونوں میں تلازم ہوتا ہے اس لئے متضائفین میں مساوات ضروری ہے کیونکہ اگر ایک متضائف بدون دوسرے کے موجود ہو تو ملزوم کا وجود بدون لازم کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے ان مقدمات کے بعد برہان تضائف کی تحریر کا حاصل یہ ہے کہ اگر متضائفین غیر متناہی ہوں تو ایک سلسلہ متضائفین کا جانب ماضی میں فرض کیا جائے گا مثلاً زید آج پیدا ہوا تو اس میں بنوت پائی گئی اور اس کے والد عمرو کے اندر ابوت اور بنوت دونوں پائی جاتی ہے علی ہذا القیاس اس کے والد بکر کے اندر بھی ابوت و بنوت دونوں پائی جاتی ہے تو ایک متضائف کا وجود بغیر دوسرے متضائف کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا زید کی بنوت کے مقابلہ میں جانب ماضی میں ایسی ابوت ہونی چاہئے جو بنوت سے خالی ہو تاکہ متضائفین کے درمیان مساوات ہو اور اس صورت میں متضائفین کا سلسلہ ختم ہو کر متناہی ہو جائیگا لہذا خلاف مفروض لازم آئے گا یعنی غیر متناہی فرض کیا گیا تھا متناہی ہونا لازم آگیا ۱۲

بیان الملازمۃ ان المتضایفین کالعلیۃ والمعلولیۃ اذا ذھبا لا الی النھایۃ فی الماضی او تحققا لا الی النھایۃ فی الحال فالمعلولیۃ فی المبداء کالحادث الیومی متحقق بلا علیۃ فانا فرضنا انقطاع ھذہ السلسلۃ عن الاٰتی وکلاھما فی ماسبق فعدد ھذین المتضایفین اعنی مفھومھما فی ماسبق منکا فیان لان کل واحد فی ماسبق علۃ ومعلول والمعلولیۃ الاخیرۃ تبقی بلا علیۃ وبالجملۃ فی ھذا التصویر یتحقق معلولیۃ بلا علیۃ فیلزم ان یکون فی الجانب الاٰخر علیۃ فقط لتحقق التساوی بینھما فیلزم الخلاف

ترجمہ ملازمہ کا بیان۔ بے شک متضایفین۔ جیسے علیت و معلولیت جب لا الی نہایہ تک جائیں زمانہ ماضی میں یا لا الی نہایہ تک متحقق ہوں حال میں۔ پس معلولیت مبداء میں موجود ہے جیسے حادث یومی۔ اور علیت موجود نہیں کیونکہ ہم نے فرض کیا ہے اس سلسلہ کے

انقطاع کو زمانہ مستقبل میں۔ اور دونوں سلسلے موجود ہیں ماسبق میں (ماضی میں) پس ان دونوں متضائف کا تعدد یعنی ان دونوں کا مفہوم ماسبق میں متکافی ہے (ایک دوسرے کے مساوی ہے) کیونکہ ماسبق میں دونوں میں سے برابر علت بھی ہے اور معلول بھی ہے۔ اور معلولیت اخیرہ باقی رہ گئی بغیر علیت کے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس تصویر میں (بیان کردہ مذکورہ صورتوں میں) معلولیت بلا علیۃ کے متحقق ہوتی ہے۔ پس لازم آتا ہے کہ جانب آخر میں علیت فقط پائی جائے بغیر معلولیت کے تاکہ دونوں کے درمیان مساوات متحقق ہو جائے پس خلف لازم آئے گا۔

تشریح قولہ بیان الملازمۃ الخ برہان تضائف کی تقریر متضائفین ابوت و بنوت کے ذریعہ حاشیہ سابقہ میں گذر چکی شارح متضائفین کے علیت و معلولیت کے ذریعہ تقریر کرتے ہیں کہ اگر علیت و معلولیت کا سلسلہ ماضی یا حال میں غیر متناہی ہو تو معلول اخیر میں صرف معلولیت پائی جائے گی کیونکہ آئندہ سے یہ سلسلہ منقطع فرض کیا گیا ہے اور ماسبق میں علیت اور معلولیت دونوں پائی جاتی ہیں اس طرح ہر ماسبق میں علیت و معلولیت دونوں پائی جاتی ہیں، تو معلوم اخیر کی معلولیت بغیر علیت کے باقی رہی اور چونکہ متضائفین میں مساوات ضروری ہے اس لئے جانب آخر میں صرف علیت ہوگی تاکہ مساوات ہو اور جب جانب آخر میں صرف علیت ہوگی تو یہ سلسلہ متناہی ہو جائے گا حالانکہ غیر متناہی مفروض ہے لہذا خلف لازم آئے گا جو محال ہے ۱۲

قولہ فی المبداء الخ یعنی معلول آخیر میں ۱۲

قولہ فانا فرضنا الخ اس پر یہ اعتراض ہے کہ چونکہ حکماء کے نزدیک عالم ابدی ہے لہذا آئندہ سے انقطاع محال ہے اور اسکا فرض کرنا امر محال کا فرض کرنا ہے اور جو محال کسی محال کے فرض کرنے سے لازم آتا ہے اور وہ محال نہیں ہوتا پس مبداء میں بھی مابعد کے اعتبار سے علیت ہے لہذا معلولیت بغیر علیت کے متحقق نہیں ہوتی ۱۲

قولہ متکافیان الخ تکافو کے معنی ایک شئی کا دوسرے کے مقابل میں ہونا اور تکافو کے لئے تساوی لازم ہے لہذا متضائفین مساوی ہوں گے اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ بسا اوقات ایک اب کے متعدد ابن ہوتے ہیں تو اس صورت میں ابوت تو واحد ہوگی اور اس کے مقابلہ میں بنوت متعدد ہے تو متضائفین میں تساوی نہیں ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابوت نسبت ہے اور نسبت میں تعدد منتسبین کے تعدد سے ہوتا ہے تو جس باپ کے متعدد لڑکے ہوں گے ان میں ہر لڑکے کے اعتبار سے ابوت متحقق ہوگی لہذا گو چار لڑکوں میں چار بنوت ہے تو ان چاروں کے باپ میں چار ابوت ہے لہذا ہر بنوت کے مقابلہ ابوت متحقق ہوگی اور تساوی ہو جائے گی ۱۲

قولہ فیلزم الخ یعنی جب مبداء کی جانب معلولیت بلا علیت اور جانب آخر میں علیت یا معلولیت متحقق ہوئی تو دونوں طرف متناہی لازم آ گئی اور مفروض عدم تناہی ہے ۱۲

وبهذا يظهر فساد ما قيل ان اللازم ان يكون بازاء كل معلول علة وهو متحقق ههنا واما تساوى المفهومات فغير لازم ووجه الفساد بما قررنا ظاهر على اللبيب لا نطول الكلام بذكره

ترجمہ اور اس بیان سے ماقبل کا فاسد ہونا ظاہر ہو جاتا ہے (ماقبل سے قاضی کا قول مراد ہے) کہ لازم آتا ہے کہ ہر معلول کے مقابل کوئی علت ہو اور یہ یہاں متحقق ہے۔ اور بہرحال دونوں مفہوم کا مساوی ہونا تو وہ لازم اور ضروری نہیں ہے اور فساد کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے اس سے بالکل ظاہر ہے۔ عقلمند پر اس کو بیان کرکے ہم کلام کو طویل کرنا نہیں چاہتے۔

تشریح قولہ ماقیل الخ قاضی نے برہان تضائف پر ایک اعتراض کیا ہے اس کی تقریر حاشیہ حسن میں اس طرح ہے کہ احد المتضائفین کی زیادتی دوسرے متضائف پر لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ تضائف اس معلولیت اور علیت کے درمیان نہیں ہے جو ایک ہی شئی میں پائی جاتی ہے بلکہ تضائف معلول کی معلولیت پر اوپر جو علیت ہے اس میں ہے اسی طرح علت میں جو معلولیت ہے اس میں اور اس کی علت کی علیت تضائف ہے جو معلول اخیر کی معلولیت بلا علیت کے نہیں ہوگی بلکہ اس کے مقابلہ میں معلول اخیر کے علت میں جو معلولیت ہے اس کے مقابلہ میں اس کے علت کی علیت میں جو علیت ہے وہ ہوگی اسی طرح لا الی نہایۃ لہذا ایک مضائف کا بغیر دوسرے مضائف کے تحقق لازم آئے گا ورنہ خلف لازم آئے گا لہذا برہان تضائف صحیح نہیں ہے اور قاضی کے اعتراض کا فساد اس تقریر کی بنا پر شارح کی تقریر سے ظاہر نہیں ہوگا اور شارح نے جو قاضی کے اعتراض کی تقریر کی ہے اس بنا پر اس کا فساد ظاہر ہے ۱۲

ولا يعلم التصور من التصديق وبالعكس لان المعرف مقول والتصور متساوى النسبة بيان الاول ان كل كاسب التصور معرف كما هو المثبت عندهم والمعرف مقول لانه عرف بالمقول على الشئ لافادة تصوره فيلزم ان يكون كاسبُ التصور مقولا عليه والتصديق ليس بمقول عليه لانه مباين له والباين لا يحمل عليه البتة فيلزم ان لا يكون التصديق كاسبا للتصور

ترجمہ اور نہیں جانا جاتا تصور تصدیق سے اور اس کا عکس بھی اس لئے کہ معرّف محمول ہوتا ہے اور تصور متساوی النسبۃ ہوتا ہے اول کا بیان ہر کاسب تصور معرف ہوتا ہے جیسا کہ ثابت شدہ ہے ان کے نزدیک اور معرف محمول ہوتا ہے کیونکہ اس کی تعریف کی گئی ہے۔ محمول ہو شئی پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے پس لازم آتا ہے کہ کاسب تصور اس پر محمول ہو اور تصدیق

اس پر محمول نہیں ہوتی ۔ کیونکہ اُس کا مبائن ہوتا ہے ۔ اور ایک مبائن اپنے مبائن پر محمول نہیں ہوا کرتا البتہ پس ثابت ہوتا ہے کہ تصدیق نہ ہو کاسب تصور کے لئے ۔

تشریح قولہ ولا یعلم الخ ماتن یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تمام تصورات کے نظری ہونے کی صورت میں یا تمام تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں دور اور تسلسل اس وقت لازم آئے گا جب تصورات کو تصدیقات سے اور تصدیقات کو تصورات سے حاصل کرنا محال ہو اور یہ استحالہ اب تک ثابت نہیں ہوا لہٰذا ممکن ہے کہ تمام تصورات نظری ہوں اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں اور تصورات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے یا تمام تصدیقات نظری ہوں اور تصورات بدیہی ہوں اور تصدیقات نظریہ کو تصورات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے تو مدعی یعنی نقیض تصورات اور بعض تصدیقات کا بدیہی ہونا اور بعض تصورات و بعض تصدیقات کا نظری ہونا ثابت نہیں ہوگا اس اعتراض کا ماتن یہ جواب دیتے ہیں کہ تصور کو تصدیق سے اور تصدیق کو تصور سے حاصل کرنا ممتنع ہے ۱۲

قولہ وبالعکس الخ یہ دوسرا دعویٰ ہے پہلا دعویٰ یہ ہے کہ تصور کے لئے تصدیق معرف نہیں ہو سکتی اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ تصدیق کے لئے تصور حجت نہیں ہو سکتا ۱۲

قولہ لان المعرف الخ یہ پہلے دعویٰ کی دلیل ہے اس دلیل کا صغری وکبریٰ شکل میں شرح میں مصرح ہے ۱۲

قولہ والتصور الخ یہ دوسرے دعویٰ کی دلیل ہے اس کی وضاحت شارح کے کلام میں بعد میں آرہی ہے

قولہ بیان الاول الخ پہلے دعویٰ کی دلیل صغریٰ و کبریٰ کی صورت میں بیان کرتے ہیں درحقیقت یہ دلیل دو قیاس سے مرکب ہے پہلا قیاس شکل اول ہے اور دوسرا قیاس شکل ثانی ہے پہلے قیاس کا نتیجہ دوسری قیاس کا صغری ہے مقدمات یہ ہیں کل کاسب التصور معرف صغری ہے اور کل معرف مقول کبریٰ ہے یہ شکل اول ہے اس کا نتیجہ کل کاسب التصور مقول علی التصور ہے اس کو صغریٰ بنا کر دوسرا قیاس یہ ہوگا کل کاسب التصور مقول علی التصور لاشئی من التصدیق بمقول علی التصور یہ شکل ثانی ہے اس کا نتیجہ لیس کاسب التصور بتصدیق جب یہ نتیجہ صادق ہے تو مدعی بھی ثابت ہو جائے گا ۱۲

قولہ المعرف مقول الخ اس میں الف لام استغراق کا ہے لہٰذا یہ قضیہ کلیہ ہوا اور شکل اول کی شرط کلیت کبریٰ پائی گئی ۱۲

قولہ لانہ عرف الخ یہ کبریٰ کی دلیل ہے کہ علم منطق میں معرف کی بھی تعریف ہے کہ شئی کا معرف وہ ہے جو شئی پر مقول یعنی محمول ہو اور اس کے تصور کا فائدہ دے لہٰذا جو تصور کا معرف اور کاسب ہوگا وہ تصور پر محمول ہوگا

قولہ فیلزم الخ یہ قیاس اول کا نتیجہ ہے اور قیاس ثانی کا صغریٰ ہے ۱۲

قولہ ان لایکون الخ یہ قیاس ثانی کے نتیجہ کا عکس ہے جو عین مطلوب ہے اصل نتیجہ لاشئی من الکاسب

التصور بتصدیق ہے جب اس کا عکس کیا جائے گا تو لاشئی من التصدیق بکاسب التصور ہو گا یہی پہلا دعوی ہے جو ثابت ہو گیا ۱۲

وفیہ ان المعرف ان ارید بہ ما عُرِّف بالتعریف المذکور فلا نسلم الصغریٰ من القیاس الاول والمقرر عند ھو لا یفی بالمطلوب ھھنا فان المقصود ھٰھنا ھو الامر الواقعی وان ارید بالمعرف ما یفید التصور فقط فلا نسلم الکبریٰ من القیاس الاول ۔

ترجمہ مصنف کی بیان کردہ دلیل پر اعتراض ہے کہ معرف سے اگر ما عُرِّفَ مراد لیا جائے تو تعریف مذکور سے (یعنی مصنف نے معرف کی جو اصطلاحی تعریف بیان کی ہے وہ مراد لی جائے۔ تو پس ہم تسلیم نہیں کرتے قیاس اول کے صغری کو (یعنی کل کاسب التصور معرف پر کاسب تصور معرف ہونا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے) اور جو ان کے یہاں مقرر ہے وہ یہاں پر مطلوب کا فائدہ نہیں دیتا۔ کیونکہ اس جگہ مقصود امر واقعی ہے (امر اصطلاحی نہیں ہے امر واقعی اس جگہ ہر وہ شئی ہے جس سے تصور کو حاصل کر سکیں) اور اگر معرف سے ارادہ کیا جائے اس کا جو تصور کا فائدہ دے (یعنی ایسے معنی عام جو بھی تصور کے حصول کا فائدہ دیں) تو ہم تسلیم نہیں کریں گے قیاس اول کے کبریٰ کو (قیاس اول کا کبری المعرف مقول یعنی شئی کا معرف شئی پر محمول واقع ہوتا ہے)

تشریح قولہ وفیہ ان المعرف الخ شارح اس دلیل پر اعتراض کرتے ہیں اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر معرف سے معرف کے معنی اصطلاحی یعنی مقول علی الشئی لافادۃ تصورہ مراد ہو تو قیاس اول کا صغریٰ یعنی کل کاسب التصور معرف ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ تصور کو معرف کے علاوہ کسی دوسری شئی سے حاصل کیا جاوے اور اگر معرف سے عام معنی مراد ہیں یعنی ما یفید الشئی جو معرف اور غیر معرف دونوں کو شامل ہے تو قیاس اول کا کبریٰ یعنی کل معرف مقول ممنوع ہے کیونکہ جب تصور کا کاسب معرف کے علاوہ ہو گا تو اس کا تصور پر مقول و محمول ہونا ضروری نہیں ہو گا لہٰذا کلیتِ کبریٰ باطل ہو گئی تو شکل اول کی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے منتج نہیں ہوگی ۱۲

قولہ فقط الخ یعنی صرف افادہ تصور کرے مقول ہو یا نہ ہو ۱۲

فان قلت التصور المکتسب لا یخلو اما ان یکون بالکنہ فکاسبہ لا یکون الا ذاتیا واما بالوجہ فکاسبہ لا یکون الا عرضیا والذاتی والعرضی کلاھما محمولان وحینئذ یتم الدلیل بلا کلفۃ بان یقال کاسب التصور محمول والتصدیق لیس بمحمول فکاسب التصور لیس بتصدیق ۔

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ تصور مکتسب (یعنی تصور نظری) خالی نہیں ہے یا بالکنہ ہوگا تو پس اس کا کاسب نہیں ہوگا مگر ذاتی۔ اور مکتسب بالوجہ ہوگا تو پس اس کا کاسب نہیں ہوگا مگر عرضی۔ اور (قاعدہ ہے کہ) ذاتی اور عرضی دونوں محمول ہوتے ہیں۔ تو اس صورت میں دلیل بے تکلف تام ہوگی بایں طور کہ کہا جائے کاسب تصور محمول ہے اور تصدیق محمول نہیں ہوتی پس کاسب تصور تصدیق نہ ہوگی۔

تشریح قولہ فان قلت الخ قاضی مبارک نے کلیت کبریٰ ثابت کرنے کے لئے جو دلیل بیان کی اس کو نقل کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ کاسب تصور ذاتی اور عرضی میں منحصر ہے اس لئے کہ کاسب سے مکتسب کا تصور یا بالکنہ ہوگا یا بالوجہ ہوگا شق اول میں کاسب ذاتیات یعنی جنس و فصل سے مرکب ہوگا اور شق ثانی میں کاسب عرضیات یعنی خاصہ اور عرض عام سے مرکب ہوگا اور یہ دونوں محمول ہوتے ہیں اور تیسری کوئی صورت نہیں ہے لہذا کل معرف مقول کی کلیت ثابت ہے اس کا ایک رد شارح فرماتے ہیں جو عنقریب آئے گا اس پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شیخ الرئیس نے حد تام کی ترکیب اجزاء خارجیہ سے جائز قرار دی ہے جیسے البیت جو الجدار ان مع السقف لہذا معرف اور کاسب کا حصر اجزاء محمولہ اور اور عوارض محمولہ میں صحیح نہیں ہے ۱۲

قولہ بان یقال الخ یعنی جب قیاس اول کے کبریٰ کی کیفیت ثابت ہوگئی تو اس کا نتیجہ کاسب التصور مقول بصیح نہیں ہوگا اس کو صغریٰ بنا کر دوسرا قیاس مرکب ہوگا اس طرح پر کہ کل کاسب التصور مقول والتصدیق یعنی بمقول لہذا مدعیٰ التصدیق لیس بکاسب للتصور کا عکس نتیجہ ہوگا اور اس کی وجہ سے مدعیٰ کا صدق لازم آئے گا ۱۲

قلت کاسب التصور علم یفید ہ بالنظر ای بالترتیب و یجوز عند العقل ان یکون الترتیب فی التصدیقات مفیدۃ لبعض التصورات ۔

ترجمہ میں جواب دوں گا کہ تصور کا کاسب ایسا علم ہے جو اس کے کسب کا فائدہ دے نظری کا ترتیب کے ذریعہ۔ اور عقلاً جائز ہے کہ یہ ترتیب ایسی تصدیقات میں واقع ہو جو بعض تصورات کے حصول کا فائدہ دے۔

تشریح قولہ قلت الخ شارح قاضی کی دلیل کو رد کرتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسب کا انحصار ذاتی اور عرضی میں صحیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بعض تصدیقات میں ترتیب بعض تصورات کو مفید ہو تو وہ تصدیقات تصورات کے لئے کاسب ہونگی اور محمول نہیں ہونگی لہذا کلیت کبریٰ صحیح نہیں ہے

پس قیاس منتج نہیں ہوگا ۱۲

وبیان الثانی ان التصور یتعلق بوجود التصدیق وعدمہ فیکون متساوی النسبۃ الیہ فلا یکون مرجحا ولا موجبا فلا یکون علۃ فلا یکون کاسبا فان الکاسب علۃ للوجود الذہنی للمکتسب

ترجمہ اور ثانی (دلیل) کا بیان بے شک تصور تصدیق کے وجود کے ساتھ متعلق ہوتا ہے (جیسا کہ اذعان کی صورت میں) اور اس کے (تصدیق کے) عدم کے ساتھ (بھی متعلق ہوتا ہے جیسا کہ شک اور وہم کی صورت میں تصدیق کا عدم ہے یعنی تصدیق نہیں پائی جاتی) پس ہوگا متساوی النسبۃ یا یہ نسبت اُس کے (یعنی تصدیق کیلئے مرجح اور علت نہیں ہوسکتا پس نہیں ہوگا وہ مرجح اور نہ موجب تصدیق کو پس نہیں ہوگا وہ علت (تصدیق کے وجود کے لئے) پس نہیں ہوگا کاسب (تصور تصدیق کے لئے) کیونکہ کاسب علت ہوتا ہے مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے۔

تشریح قولہ وبیان الثانی الخ یہاں سے شارح دوسرے دعوٰی یعنی تصدیق کو تصور سے حاصل نہیں کرسکنے کی دلیل جس کی طرف ماتن نے التصور متساوی النسبۃ سے اشارہ کیا ہے کی تقریر کرتے ہیں کہ چونکہ تصور قضیہ کے ساتھ تصدیق کے وجود کی صورت میں بھی متعلق ہوتا ہے جیسے اذعان کی حالت میں۔ اور تصدیق کے عدم کی صورت میں بھی متعلق ہوتا ہے جیسے وہم اور تخیل کی حالت میں لہذا تصور کی نسبت تصدیق کی طرف متساوی ہے پس تصور تصدیق کے لئے مرجح اور علت نہیں ہوسکتا کیونکہ کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے مرجح ہوا کرتا ہے تو تصور تصدیق کے لئے کاسب نہیں ہوسکتا

قولہ بوجود الخ جیسے اذعان کی حالت میں تصدیق کا وجود ہوتا ہے اور وہم شک کی حالت میں تصدیق کا عدم ہوتا ہے اور تصور دونوں حالت میں متعلق ہوتا ہے ۱۲

قولہ فلا یکون علۃ الخ کیونکہ علت کا مرجح للمعلول ہونا ضروری ہے اور جب تصور مرجح نہیں تو علت بھی نہیں ہوسکتا لہذا کاسب بھی نہیں ہوگا ۱۲

والجواب ان الترجیح المعتبر فی العلۃ بالنظر الی المعلول ہو ترجیح الوجود لا ترجیح التعلق والترجیحان متخالفان لو سلمنا الاتحاد فنقول ان بعض التصورات یکون لہ خصوصیۃ مع بعض التصدیقات یکون بسببہا مفید الہ کاسبا وبالجملۃ ہذان الدلیلان فی غایۃ السخافۃ ولم یقم دلیل قوی علی ہذا المدعی بعد

- - - - - - - - - - - - -

ترجمہ (اس اشکال کا) جواب یہ ہے کہ وہ ترجیح جو علت میں بہ نسبت معلول کے معتبر ہے۔ وہ ترجیح وجود ہے۔ نہ کہ ترجیح تعلق۔ اور یہ دونوں ترجیحات آپس میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور اگر ہم دونوں کا متحد ہونا تسلیم بھی کرلیں تو پس ہم کہیں گے کہ (جواب دیں گے کہ) بعض تصورات کو بعض تصدیقات کے ساتھ خصوصیت ہوتی ہے جس خصوصیت کی بناء پر وہ تصورات مخصوص تصدیقات کے لئے کاسب بن جاتے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے متن کی بیان کردہ دونوں دلیلیں انتہائی کمزور ہیں اور اس دعوی پر کوئی قوی دلیل اب تک قائم نہیں ہوئی۔

تشریح قولہ والجواب الخ یہ دعویٰ ثانی کی دلیل پر اعتراض ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دلیل سے تصور کا متساوی التعلق ہونا ثابت ہوتا ہے اور کاسب ہونے کے لیے مرجح للوجود ہونے کی ضرورت ہے ترجیح وجود کیوجہ سے کاسب للتصدیق ہوجائے گا ۱۲

قولہ ولو سلمنا الخ یعنی اگر ترجیح وجود اور ترجیح تعلق کو متحد تسلیم کرلیا جائے تو بھی تصور کے کاسب للتصدیق ہونے کی ایک صورت ہے وہ یہ ہے کہ بعض تصورات کو بعض تصدیقات کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ وہ تصور اس تصدیق کے لئے کاسب ہوجائے جیسے بعض لازم اور ملزوم ایسے ہوتے ہیں کہ دونوں کے تصور سے جزم باللزوم ہوجاتا ہے اور جزم باللزوم تصدیق ہے جو طرفین کے تصور سے حاصل ہوتی ہے ۱۲

قولہ الدلیلان الخ یعنی تصدیق سے تصور اور تصور سے تصدیق کے حاصل ہونے کی دلیل ضعیف ہے۔ اور دوسری کوئی دلیل اب تک قائم نہیں ہوئی ۱۲

فبعض کل واحد منهما ای التصور والتصدیق بدیهی ونظری التفریع ظاهر علی ما قال المصنف من ابطال اکتساب التصور من التصدیق وبالعکس کما لا یخفی علی من له ادنی فطانة والبسیط لا یکون کاسبًا ای لا یکون کاسبًا بالکسب المعتبر عندهم بحیث یکون للصناعة دخل فیه مدخل واِلّا فمطلق افادة التصور یکون بتصورات المفردات ایضًا کما فی تصور النوع بالفصل وحده وبالخاصة وحدها۔

ترجمہ پس ہر ایک ان دونوں میں سے یعنی تصور اور تصدیق میں سے بدیہی اور نظری ہیں تفریع ظاہر ہے اس پر جو مصنف نے کہا کہ تصور کا کسب کرنا تصدیق سے باطل ہے اور اس کا عکس بھی جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ہر اس شخص پر جس کو تھوڑی سی سمجھ حاصل ہے اور بسیط کاسب نہیں ہوتا ایسا کسب جو معتبر ہو ان کے نزدیک (اہل منطق کے نزدیک) اس طور پر کہ فن منطق کو اس میں دخل ہو ورنہ

پس مطلق تصور کا فائدہ دینا۔ تو وہ مفرد تصورات سے بھی حاصل ہوتا ہے جیسے نوع کا تصور تنہا فصل سے اور تنہا خاصہ سے۔

تشریح قولہ فبعض کل واحد الخ یہ چار امور کے مجموعہ پر تفریع ہے یعنی تمام تصورات اور تصدیقات کے بدیہی ہونے کے ابطال اور تمام تصورات اور تصدیقات کے نظری ہونے کے ابطال اور تصورات کو تصدیقات سے حاصل ہونے کے ابطال پر اور تصدیقات کے تصورات سے حاصل ہونے کے ابطال پر ۱۲

قولہ والبسیط الخ یہاں سے مصنف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مجہول کو معلوم سے حاصل کرنے کے لئے ترتیب ونظر کی ضرورت ہوتی ہے لہذا اس خطاء سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے تو منطق کی طرف احتیاج بھی ثابت ہوجائے گی اور اس کے ضمن میں منطق کی تعریف اور غایت بھی معلوم ہوجائے گی ۱۲

قولہ ای لایکون الخ چونکہ یہاں پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے کہ مصنف کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ بسیط کا سب نہیں ہوتا کیونکہ حکماء نے محض فصل اور محض خاصہ سے بغیر انضمام جنس کے کسب جائز قرار دیا ہے چنانچہ علامہ تفتازانی نے تہذیب میں نظر کی تعریف بلاحظۃ المعقول والمجہول سے کرکے اس کی طرف اشارہ کردیا ہے۔ لہذا شارح اس اعتراض سے بچنے کے لئے تفسیر کرتے ہیں کہ بسیط کے مطلق کاسب ہونے کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے کسب کی نفی مقصود ہے جو معتبر اور جس میں صناعۃ منطق کو اور قواعد فن کو دخل ہو اور فن کو اس وقت دخل ہوگا جب ترتیب ہوگی۔ اور ترتیب اس وقت ہوگی جب معلومات کاسبہ متعدد ہوں جیسے جنس وفصل اور صغریٰ وکبریٰ ۱۲

فلابد من ترتیب امور للاکتساب وهو النظر والفکر فيه دلالة علی اتحادهما فان لم يکن بين مفهوميهما تغاير اصلا کما هو الظاهر فهما مترادفان وان کان بينهما تغاير بان يکون ملاحظة ما فيه الحرکة معتبرة فی النظر وفی الفکر يعتبر الانتقال المحض فهما متصادقان فقط ثم هذا المعنی اعتبره المتاخرون وللقوم الاخر معان اخری مشحونة فی کتبهم لا نذکرها خوفا للاطناب۔

ترجمہ پس ضروری ہے چند امور کا ترتیب دینا کسب کے لئے اور وہ نظر وفکر ہے اس میں دلالت ہے ان دونوں کے متحد ہونے پر۔ پس اگر ان دونوں کے مفہوموں کے درمیان تغایر بالکل نہ ہو تو پس وہ دونوں مترادف ہیں۔ اور اگر ان کے درمیان تغایر ہو بایں طور کہ جس کے ملاحظہ میں حرکت ہو اور وہ نظر میں معتبر ہو اور فکر میں محض انتقال معتبر ہو تو پس دونوں (نظر وفکر) متصادقان ہیں (اول ثانی پر اور ثانی اول پر صادق آتا ہے) پھر ان معنی کو متاخرین نے اعتبار کیا ہے۔ اور

دوسری جماعتوں کے لئے ان کے معانی دوسرے بھی ہیں جو ان کی کتابوں میں درج ہے طوالت کے خوف سے ہم ان کو ذکر نہیں کرتے ۔

تشریح قولہ فلابد الخ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ بسیط کا سب نہیں ہوتا کسب معتبر کے لئے مرکب ہونا ضروری ہے اور مرکب میں امور متعددہ ہوتے ہیں لہذا تفریع کرتے ہیں کہ کسب کے لئے ترتیب ضروری ہے ترتیب کے لغوی معنی وضع الشئ فی مرتبہ اور اصلاح میں ترتیب کے معنی متعدد امور کو اس طرح پر کر دینا کہ اس پر ایک عام بولا جائے اور بعض کو بعض کے ساتھ نسبت ہو اور تالیف بھی اس کا مترادف ہے مگر اس میں نسبت کا اعتبار نہیں ہوتا ۱۲

قولہ امور الخ یہاں جمع کا لفظ مافوق الواحد پر اطلاق کیا گیا ہے ۱۲

قولہ وہو النظر الخ پس نظر و فکر کی یہ تعریف ہوئی کہ امور معلومہ میں اس طرح ترتیب دینا کہ اس پر ایک اسم کا اطلاق ہو اور کسی مجہول کا افادہ ہو ۱۲

قولہ فیہ دلالت الخ یعنی مصنف کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکر اور نظر کی تعریف ایک ہے یعنی امور معلومہ کی ترتیب امر مجہول کے حاصل کرنے کے لئے بعض لوگوں نے دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں کیا لہذا اس اعتبار سے نظر و فکر میں ترادف ہوگا ۔ دونوں کا مفہوم متحد ہوگا ۔ اور بعض لوگوں نے نظر کی تعریف میں الیہ الحرکت کا اعتبار کر کے نظر کی یہ تعریف کی ہے کہ ملاحظۃ المعقولات لتحصیل المجہول اور فکر کی تعریف میں محض انتقال کا اعتبار کر کے فکر کی یہ تعریف کی ہے مطالب سے مبادی کی طرف انتقال اور مبادی سے مطالب کی طرف انتقال تدریجی تو اس بنا پر دونوں کے مفہوم میں مغایرت ہوگی البتہ دونوں متصادق ہوں گے یعنی ترتیب کے وقت متحقق ہوں گے ۱۲

قولہ مافیہ الحرکۃ الخ اس بناء پر نظر کی یہ تعریف ہو گی ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجہول ۱۲

قولہ الانتقال الخ اس بناء پر فکر کی یہ تعریف ہو گی الانتقال من المطالب الی المبادی ومن المبادی الی المطالب تدریجاً ۱۲

قولہ اعتبرہ المتاخرون الخ اس مقام پر تفصیل یہ ہے کہ کسب اور اکتساب میں نفس میں دو حرکتیں ہوتی ہیں پہلی حرکت مطالب سے مبادی مناسبہ کی طرف اور دوسری حرکت مبادی سے مطالب کی طرف اور مبادی مناسبہ میں ترتیب کی بھی ضرورت ہوتی ہے تو متاخرین نے یہ سمجھا کہ نظر و فکر سے غرض مطلوب کی تحصیل ہے اور مطلوب کی تحصیل ترتیب پر موقوف ہے لہذا نظر و فکر کی تعریف میں محض ترتیب کا اعتبار کیا اور دونوں حرکتوں کو تعریف سے خارج کر کے چونکہ ترتیب حرکت ثانیہ کے لوازم میں سے ہے لہذا متاخرین نے نظر و فکر کی یہ تعریف کی کہ ترتیب امور معادمۃ للاکتساب ۱۲

قولہ معان اخری الخ نظر و فکر کے دوسرے معانی یہ ہیں حرکت نفس امور عقلیہ میں خواہ تحصیل مجہول

کے لئے ہو یا نہ ہو دونوں حرکتوں کا مجموعہ یعنی مطالب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطالب طرف تدریجاً اس کے مقابلہ میں حدس بمعنی دونوں حرکتوں کا دفعی ہونا محض حرکت اولی بدون حرکت ثانیہ اس کے مقابلہ میں حدس بالمعنی المشہور ہے یعنی مبادی سے مطالب کی طرف حرکت دفعی ہے ۔

وھٰھنا شك خوطب بہ سقراط وھو من تلامذۃ فیساغورس ومن اساتذۃ افلاطون وھو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصیل الحاصل واما مجھول فکیف الطلب ولا یختص ھٰذا الاشکال بالمطلوب التصوری بل یجری فی المطلوب التصدیقی بان یقال عند طلب الدلیل علی قولنا العالم حادث ھٰذا المدعی اما ان یکون معلومًا لك او مجھولًا علی الاول فالعلم حاصل فطلبہ یکون تحصیلًا للحاصل او مجھولًا فیلزم طلب المجھول المطلق ویجری فیہ الجواب المذکور بقولہ

ترجمہ نظریات کو بدیہیات سے حاصل کرنے پر ایک شک ہے جس سے سقراط کو مخاطب کیا گیا ہے اور وہ فیثاغورس کا شاگرد ہے اور افلاطون کا استاذ ہے اور وہ (یعنی اعتراض) یہ ہے کہ مطلوب یا معلوم ہوگا پس طلب تحصیل حاصل ہے اور یا مجہول ہوگا تو پس طلب کیسی ؟ اور یہ اعتراض مطلوب تصوری کے ساتھ خاص نہیں ہے ۔ بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہوتا ہے بایں طور کہ دلیل کے طلب کرنے کے وقت کہا جائے ہمارے قول العالم حادث پر ۔ کہ مدعٰی (دعوی) یا تم کو معلوم ہوگا یا مجہول پہلی صورت میں پس علم حاصل ہے ۔ پس اس کا طلب کرنا حاصل (معلوم) کو حاصل کرنا (معلوم کرنا) ہوگا یا مجہول ہوگا تو پس مجہول مطلق کو طلب کرنا لازم آئے گا ۔ اور جاری ہوگا اس میں (اعتراض میں) وہ جواب جو ذکر کیا گیا ہے اس کے قول اجیب سے

تشریح قولہ وہہنا شک الخ یعنی نظری کو بدیہی سے حاصل کرنے کے بارے میں ایک مشہور اعتراض ہے چونکہ امام فخرالدین رازی کا یہ مسلک ہے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں لہٰذا وہ اس اعتراض سے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہیں اگرچہ یہ اعتراض حکیم مانن نے پیش کیا ہے ۱۲

قولہ سقراط الخ یہ لفظ یونانی ہے سقراطیس بمعنی معتصم بالعدل سے ماخوذ ہے فیثاغورس حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد ہیں افلاطون حکماء کی جماعت اشراقیین کے امام ہیں ۱۲

قولہ وہوان المطلوب الخ اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلوب طلب سے پہلے یا معلوم ہوگا یا مجہول شق اول میں تحصیل حاصل اور شق ثانی میں طلب مجہول مطلق لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہے طلب مجہول اس وجہ سے محال ہے کہ جب مطلوب معلوم نہیں تو نفس اس کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا

نیز حصول کے بعد یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہی مطلوب ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام کے تلاش میں ایسے شخص کو بھیجے کہ جو غلام کو پہنچانتا نہ ہو ۱۲

قولہ ولا یختص الخ اور چونکہ قاضی نے اس اعتراض کو مطلوب تصوری کے لئے مختص کر دیا ہے اس لئے شارح قاضی کا رد کرتے ہیں کہ اختصاص کا منشاء یہ ہے کہ مطلوب تصدیقی میں مطلوب اذعان ہوتا ہے۔ اور تصور کا تعلق ہر شئی کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ طلب سے پہلے اذعان کا تصور حاصل ہو اور اس کی تصدیق مطلوب ہو بخلاف تصورات کے اگر طلب سے پہلے معلوم ہوگا تو تصور کی ہی حیثیت سے معلوم ہوگا اور مطلوب ہوگا لہذا تحصیل حاصل لازم ہے اور اذعان تصور کی حیثیت سے معلوم ہوگا اور تصدیق کی حیثیت سے مطلوب ہوگا لہذا نہ تحصیل حاصل نہ طلب مجہول مطلق لازم آئے گا اور شارح کی تقریر ظاہر ہے توضیح کی ضرورت نہیں ہے ۱۲

قولہ یکون تحصیلاً الخ اس پر یہ اعتراض ہے کہ العالم حادث کے علم کے باوجود دلیل کا طلب کرنا تحصیل حاصل نہیں ہے کیونکہ حاصل تصور ہے اور مطلوب اذعان ہے جو دلیل سے پہلے اذعان نہیں ہے لہذا تحصیل حاصل لازم نہیں ہے ۱۲

قولہ دیجری الخ حاشیہ سابقہ سے یہ معلوم ہو گیا کہ مطلوب تصدیقی میں یہ اعتراض نہیں وارد ہوتا۔ لہذا جواب کی حاجت نہیں ۱۲

واجیب بانہ معلوم من وجہ ومجھول من وجہ وحاصلہ ان المطلوب قد یکون معلوما من وجہ ومجھولا من جھۃ الکنہ فیطلب الکنہ من جھۃ الوجہ فلا یلزم المحذوران ھذا فی المطلوب التصدیقی یکون معلوما من وجہ من جھۃ التخییل والشک او لوھم ومجھولا من جھۃ العلم الاعتقادی فیطلب بالدلیل فلا یلزم المحذوران وبالجملۃ یتاتی جھۃ العلم والجھل فی کل منھما وطلب المجھول المطلق وتحصیل الحاصل محال فی کل منھما واشتباہ العلم والجھل باضاعۃ الحیثیات متات فیھما فلا وجہ لتخصیص الشبھۃ کما عرض لبعض الکملۃ

ترجمہ اور مذکورہ اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مطلوب کبھی من وجہ معلوم اور من جہۃ الکنہ مجہول ہوتا ہے (یعنی اس کا بالعرض علم حاصل ہے مگر ذاتیات معلوم نہیں ہیں) پس نظر وفکر کے ذریعہ کہنہ کو معلوم کیا جاتا ہے۔ عرضیات کی جہت سے یعنی عرضی کے ذریعہ تو دونوں محذور (اعتراض) وارد نہ ہوں گے یہ جواب مطلوب

تصوری کا ہے۔ اور مطلوب تصدیقی من وجہ معلوم ہے یعنی شک اور تخییل کی حد تک ہم کو معلوم ہے۔ مگر اس کا یقین نہیں ہے۔ لہذا اسی علم اعتقادی یقینی کی جہت کو معلوم کیا جاتا ہے اور دلیل سے اس کو طلب کیا جاتا ہے تو اس پر بھی دونوں محذور لازم نہ آئیں گے۔ حاصل یہ ہے کہ علم کی جہت اور جہل کی جہت دونوں کی دونوں ان میں سے ہر ایک پر حاصل ہوتے ہیں (یعنی جس کا تصور معلوم وجہ مجہول من جہتہ الکنہ ہوتا ہے اسی طرح مصدق جس کی تحقیق کی جارہی ہے من جہتہ الشک معلوم اور من جہتہ الاعتقاد مجہول ہوتا ہے) مجہول مطلق کی طلب اور تحصیل حاصل یہ دونوں محال ہیں ان دونوں میں (یعنی تصور میں بھی اور تصدیق میں بھی) اور علم وجہل کا مشتبہ ہو جانا حیثیت کے منائع ہو جانے کیوجہ سے دونوں میں پایا جاتا ہے۔ لہذا شبہ مذکور کو تصور کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیساکہ بعض کا ملین (یعنی قاضی صاحب) کو پیش آیا ہے۔

تشریح قولہ اجیب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض معترض نے مطلوب کو صرف دو حالتوں میں منحصر کر دیا ہے یہ انحصار صحیح نہیں ہے بلکہ ایک تیسری حالت یہی ہے یعنی معلوم وجہ اور مجہول وجہ مثلاً انسان کاتب ہونے کے اعتبار سے معلوم ہے اور حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے یا ضاحک ہونے کے اعتبار سے مجہول اور مطلوب ہے لہذا نہ تحصیل حاصل لازم آئے گا اور نہ طلب مجہول مطلق لازم آئے گا ۱۲

قولہ من جہتہ التخییل الخ اجزاء قضیہ کا اگر ایسا تصور ہو کہ وقوع نسبت اور لا وقوع میں نہ تردد ہو نہ راجح مرجوح ہو تو اس کو شک کہتے ہیں اور اگر ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہو تو جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں یہ تینوں قسمیں تصورات میں داخل ہیں ۱۲

قولہ المحذوران الخ یعنی تحصیل حاصل اور طلب مجہول مطلق کیونکہ جب مطلوب ایک جہت سے معلوم ہے تو مجہول مطلق نہیں ہوا اور جس جہت سے مطلوب ہے معلوم نہیں ہے لہذا تحصیل حاصل نہیں ہوا ۱۲

قولہ فی کل منہما الخ یعنی جس طرح مطلوب تصوری معلوم من وجہ اور مجہول من جہتہ الکنہ یا من وجہ آخر ہو سکتا ہے اسی طرح مطلوب تصدیقی معلوم من جہتہ التخییل یا من جہتہ الشک یا من جہتہ الوہم اور مطلوب من جہتہ الاذعان ہو سکتا ہے لہذا جواب مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہو سکتا ہے ۱۲

قولہ واشتباہ الخ یعنی اگر معلوم من جہتہ اور مجہول من جہتہ آخر کا لحاظ نہ کیا جائے تو مطلوب تصوری اور مطلوب تصدیقی دونوں میں شبہ پیدا ہو سکتا ہے ۱۲

قولہ فلا وجہ الخ لیکن قاضی نے صرف مطلوب تصوری کے ساتھ شک کو مختص کیا ہے اس کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ تصور اور تصدیق دونوں متعلق ہوتے ہیں اور اذعان تصور کے بعد متعلق ہوتا ہے لہذا جب کسی مصدق بہ کی تصدیق مطلوب ہو گئی تو چونکہ اس کا تصور ہو چکا ہے لہذا وہ معلوم

من وجہ ہے تو طلب مجہول لازم نہیں آئے گا لہٰذا شک مشہور ابتداء وارد نہیں ہوتا بخلاف مطلوب تصوری کے اگر اس کا علم ہوگا تو علم تصوری ہوگا اور مطلوب بھی علم تصوری ہوگا تو مطلوب تصوری کے بارے میں طلب مجہول مطلق اور تحصیل حاصل کا شک ابتداء وارد ہوگا یہ ہی فرق باعث تخصیص ہے ۔

فعاد قائلا الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول حاصله ان المطلوب اما ان يكون الوجه المعلوم فيلزم تحصيل الحاصل او الوجه المجهول فيلزم طلب المجهول المطلق وحله ان المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجهه جواب باختيار الشق الثانى وقولك فيلزم طلب المجهول المطلق باطل فان الوجه المعلوم له علاقة العروض او الدخول بالمجهول فيكون الوجه المجهول بواسطة تلك العلاقة معلوما وملتفتا ولكن من حيث ذاته او من وجه آخر مجهولا فلذا يطلب بالتعريف او الدليل ۔

ترجمہ پس عود کیا کہتے ہوئے ۔ کہ وجہ معلوم تو معلوم ہے ۔ (اس کا حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے) اور وجہ مجہول (بہر حال) مجہول ہے (پس مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی ۔) اس کا حاصل یہ ہے کہ مطلوب کی وجہ معلوم معلوم ہوگی ۔ تو لازم آئے گا تحصیل حاصل ۔ یا وجہ مجہول ہے تو وجہ مجہول کو حاصل کرنا پس لازم آئے گا مجہول مطلق کو طلب کرنا ۔ اور اس کا حل یہ ہے مجہول مطلقاً مجہول نہیں ہے تاکہ محال ہو طلب کرنا ۔ کیونکہ وجہ معلوم بھی اس کی ایک وجہ ہے ۔ شق ثانی کو اختیار کر کے یہ جواب دیا گیا ہے ۔ اور تیرا قول کہ مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی ۔ باطل ہے کیونکہ وجہ معلوم علاقہ عروض کا حاصل ہے (یہ اس صورت میں ہے جبکہ وجہ معلوم عرضی ہو وجہ مجہول کے لئے) یا علاقہ دخول بالمجہول کا حاصل ہو (یہ اس صورت میں ہے ۔ جب کہ وجہ مجہول ذاتی ہو وجہ مجہول کے لئے) پس وجہ مجہول اس علاقہ کے واسطہ سے معلوم اور ملتفت ہو جائے گا ۔ لیکن ذاتی حیثیت سے یا پھر وجہ آخر سے وہ مجہول ہو گا ۔ اسی وجہ سے تعریف یا دلیل کے ذریعہ اس کو حاصل کیا جاتا ہے ۔

تشریح قولہ فعاد قائلا الخ عود کا حاصل یہ ہے کہ مطلوب میں وجود معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے تو اگر وجہ معلوم طلب کی جائے گی تو تحصیل حاصل اور اگر وجہ مجہول طلب کی جائے گی تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گا ۔ لہٰذا شق ثالث اختیار کرنے کے باوجود اعتراض باقی رہا ۱۲

قولہ وحلہ ان المجہول الخ حل لغت میں گرہ کھولنے کے معنی میں ہے اور اصطلاحی معنی غلطی کو واضح کر دیتا ہے اور جواب پر حل کا اطلاق اسی وجہ سے ہے کہ معترض جس غلط فہمی میں مبتلا ہو کر شبہ کرتا ہے جواب سے وہ غلطی واضح ہو جاتی ہے اس حل کا خلاصہ یہ ہے کہ مجہول مطلق اسی کو کہتے ہیں جو کسی طرح معلوم نہ ہو

اور مطلوب کی جو وجہ مجہول ہے وہ وجہ مجہول مطلق نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس وجہ مجہول کی ایک وجہ معلوم بھی ہے لہٰذا وہ وجہ مجہول من وجہ معلوم بھی ہے پس وہ مجہول نہیں رہا لہٰذا اس کا طلب کرنا مجہول مطلق کا طلب کرنا نہیں ہوگا ۱۲

قولہ فان الوجہ المعلوم وجہ الخ یعنی مطلوب کی جو وجہ معلوم ہے وہ وجہ مجہول کی بھی وجہ ہے لہٰذا وجہ مجہول من وجہ معلوم ہوئی ۱۲

قولہ الشق الثانی الخ یعنی مطلوب وجہ مجہول ہے **قولہ** علاقۃ العروض الخ علاقہ عروض اس صورت میں ہوگا جب وجہ معلوم عارض ہو اور وجہ مجہول ذاتی ہو مثلاً انسان کی حقیقت حیوان ناطق مجہول ہو اور انسان کا ضاحک ہونا معلوم ہو اور علاقہ دخول اس صورت میں ہوگا جب وجہ معلوم ذاتی ہو اور وجہ مجہول و مطلوب عارض ہو مثلاً انسان کا حیوان ناطق ہونا معلوم ہو اور اس کا ضاحک ہونا مجہول و مطلوب ہو ۱۲

قولہ بالتعریف الخ یعنی مطلوب تصوری میں وجہ مجہول معرفت کے ذریعہ طلب کی جائے گی اور مطلوب تصدیقی میں وجہ مجہول یعنی اذعان دلیل اور حجت کے ذریعہ طلب کیا جائے گا ۱۲

الاتری ان المطلوب الحقیقۃ المعلومۃ ببعض اعتباراتھا تایید المطلوب ببعض الامثلۃ بان المطلوب فی التصور قد یکون حقیقۃ بعض الاشیاء وھی فی نفس ذاتھا مجھولۃ لکن ببعض اعتباراتھا کالوجہ معلومۃ فتلک الحقیقۃ المجھولۃ قد یطلب تصورھا بالحد التام لمعلومیتھا ببعض الوجوہ وقد یکون المطلوب الحقیقۃ المجھولۃ ببعض الوجوہ وانما یصح طلبھا ایضا اذا کانت معلومۃ بوجہ اٰخر وھکذا فی التصدیقات انما یصح طلبھا اذ علمنا ھا سابقا بالوجہ

ترجمہ کیا تو نہیں دیکھتا مطلوب حقیقی جو بعض اعتبارات معلوم ہوتا ہے۔ بعض مثالوں سے اس کی تائید ہوتی ہے بایں طور مطلوب تصور میں شئی کی حقیقت ہوتی ہے اور وہ اپنی ذات میں مجہول ہوتی ہے۔ لیکن بعض اعتبارات سے جیسے بالوجہ معلوم ہوتی ہے پس اس حقیقت مجہولہ کو حد تام سے معلوم کرتے ہیں کیونکہ وہ حقیقت بعض وجوہ سے معلوم ہے۔ اور کبھی مطلوب حقیقی بعض وجوہ سے مجہول ہوتا ہے تو اس کا طلب کرنا بھی صحیح ہے جب کہ وہ دوسری وجہ سے معلوم ہو۔ (مثلاً انسان کا نبث ہونا معلوم مگر ضاحک ہونا معلوم نہیں۔ تو کاتب ہونے کے توسط سے ضاحک ہونے کو معلوم کرلیں گے۔ اور اسی طرح تصدیقات (کے معلوم کرنے کا طریقہ ہے) کہ تصدیق نامعلوم کا طلب صحیح ہے۔ جب یہ پہلے سے اس کی بالوجہ جانتے ہوں۔

تشریح: قولہ الاتریٰ الخ یعنی کسی شئی کی حقیقت مجہول ومطلوب ہوتی ہے اور اس حقیقت کی
کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ۱۲

قولہ بعض الامثلہ الخ مثلاً انسان کے مطلوب ہونے کی دو صورت ہے اول یہ ہے کہ انسان کی حقیقت
مجہول ومطلوب ہے اور اس کا کاتب ہونا معلوم ہے ثانی صورت یہ ہے کہ انسان کی کبھی ایک وجہ یعنی کاتب ۱۸
ہونا معلوم ہے اور اس کی دوسری وجہ یعنی ضاحک ہونا مجہول ومطلوب ہے ۱۲

قولہ والمجہولۃ ببعض الوجود الخ اس کی مثال انسان ہے جو بعض وجوہ یعنی کتابت کے اعتبار سے معلوم
ہے اور بعض یعنی ضحک کے اعتبار سے مجہول ومطلوب ہے ۱۲

قولہ ہکذا فی التصدیقات الخ یعنی تصور متعلق ہوجانے کی وجہ سے معلوم ہے اور اذعان مجہول ہونیکی
وجہ سے مطلوب ہے ۱۲

ولیس کل ترتیب مفید اولا طبعیاً ای لیس کل ترتیب یلزمہ افادۃ المطلوب بمعنی انہ اذا حصل
فی الذھن فنفس ذلک الترتیب یفضی الی المطلوب ولا طبعیاً بمعنی انہ اذا وقع فی الذھن
فطبیعۃ الانسان وفطرتہ تفضی الی المطلوب ولک ان تقول المفید بمعنی الفاعل التام
والطبعی بمعنی العلۃ الناقصۃ یعنی لیس کل ترتیب علۃ تامۃ للمطلوب ولا علۃ ناقصۃ بمعنی
المتمم الاخیر للعلۃ التامۃ ومن ثم تری الاٰراء متناقضۃ ای لاجل ان لیس کل ترتیب مستلزماً
للمطلوب بنفس ذاتہ ولا باعتبار مراعاۃ الطبیعۃ الانسانیۃ ای فطرتہا تریٰ الاراء متناقضۃ
فلابد من قانون عاصم عن الخطاء فیہ وھو المنطق وبھذا البیان ثم الاحتیاج الی المنطق
والاحتیاج ھٰھنا

ترجمہ: اور ہر ترتیب مفید (مطلب) نہیں ہوتی ۔ اور نہ طبعی ہوتی ہے ۔ یعنی جو ترتیب بھی اس کیلئے لازم ہو مطلوب کا
فائدہ دینا ۔ بایں معنی کہ جب وہ (ترتیب) ذہن میں حاصل ہو جائے تو یہی ترتیب بنفسہ مطلوب
تک پہونچا دے ۔ (ایسا نہیں ہے) اور ہر ترتیب طبعی نہیں ہوتی ہے ۔ بایں معنی کہ جب ترتیب ذہن میں
حاصل ہوجائے تو انسان کی طبیعت اور اس کی فطرت مطلوب تک پہونچا دے ۔ (ایسا بھی نہیں ہے) اور
تیرے لئے جائز ہے (کہ متن میں مذکور لفظ مفید کو) فاعل تام کے معنی میں (محمول کرے) اور طبعی کو علت
ناقصہ کے معنی میں یعنی ہر ترتیب مطلوب کے لئے علت تامہ نہیں ہے اور نہ ہی علت ناقصہ ہے جس
کے معنی متمم آخیر کے ہیں علت تامہ کے لئے (علت تامہ کے آخری جز کو علت ناقصہ کہتے ہیں) اسی وجہ
سے رائیں ایک دوسرے کے متناقض ہیں (یعنی اہل عقل کی رایوں میں تناقض پایا جاتا ہے) یعنی اس

وجہ سے کہ ہر ترتیب مطلوب کو مستلزم نہیں ہے۔ بنفسہ نہ طبیعت انسانی اور اس کی فطرت کا اعتبار کرتے ہوئے (یعنی ایک طرف تو فی نفسہ ترتیب مستلزم نہیں ہے) اس لئے تم دیکھتے ہو کہ رائیں ایک دوسرے کے متناقض (اور خلاف ہوتی ہیں) پس ضروری ہے ایک ایسے قانون کا ہونا جو بچانے والا ہو خطاء سے اس میں (فکر و ترتیب میں) اور وہ منطق ہے۔ اور اس بیان سے منطق کی جانب احتیاج تام ہو گئی اور احتیاج کے معنی یہاں پر

تشریح:۔ قولہ لیس کل ترتیب الخ یہاں سے مصنف ایک مقدر شبہ کا ازالہ کرتے ہیں شبہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ معلومات میں نفس ترتیب مفید للمطلوب ہو یعنی جب معلومات میں ترتیب متحقق ہو گی مطلوب کا حصول لازم ہو یا تمام ترتیب طبعی ہو یعنی جب ذہن میں ترتیب حاصل ہو تو فطرت انسانیہ مفضی الی المطلوب ہو تو منطق کی حاجت نہیں ہو گی اور مصنف کا مدعی احتیاج الی المنطق کا بیان ہے تو مدعی ثابت نہیں ہو گا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام ترتیب نہ تو بالذات مفید للمطلوب ہے اور فطرت انسانیہ افادۂ للمطلوب کے لئے کافی ہے۔ ورنہ عقلاء کی رایوں میں کبھی اختلاف نہ ہوتا حالانکہ بے شمار اختلافات ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ ترتیب نہ طبعی ہے اور نہ مفید بالذات ہے بلکہ ترتیب کے مفید بالذات و طبعی نہ ہونے کی وجہ سے کبھی مادہ میں فساد ہوتا ہے یعنی معرفت اور حجت کے اجزاء غیر مناسب ہوتے ہیں اور کبھی صورت میں فساد ہوتا ہے یعنی مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم رکھدیا جاتا ہے اس وجہ سے نتیجہ اور مطلوب حاصل نہیں ہوتا لہذا اس خطاء سے بچنے کے لئے منطق کی حاجت ہو گی ۱۲

قولہ علۃ تامۃ الخ علۃ تامہ کی بعض لوگوں نے یہ تعریف کی ہے (جمیع ما یتوقف علیہ المعلول) مگر چونکہ لفظ جمیع تعدد کو مقتضی ہے اس لئے یہ تعریف واجب تعالیٰ پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ وہ ذات بسیط ہے اور عقل اول کے لئے علت تامہ ہے لہذا صحیح تعریف یہ ہے مالا یتوقف المعلول علی الخارج منہ ۱۲

قولہ الآراء الخ یعنی ایسے عقلاء کی رائیں جو صحیح مطلوب حاصل کرنا چاہتے ہیں اور خطاء سے بچنا چاہتے ہیں مختلف ہیں بعض حکماء نظر و فکر کے ذریعہ حدوث عالم ثابت کرتے ہیں کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث اور بعض حکماء نے عالم کو قدیم ثابت کیا ہے کہ العالم مستغن عن المؤثر وکل ما ہذا شانہ فہو قدیم فالعالم قدیم لہذا یقیناً نظر و فکر مفید بالذات اور طبعی نہیں ہے ۱۲

قولہ فلابد من قانون الخ یہ بیان حاجت پر تفریع ہے اکثر مصنفین کا یہی طریقہ ہے مقدمہ میں حاجت الی المنطق ثابت کرتے ہیں اور اسی کے ضمن میں غایت اور تعریف کی طرف اشارہ کرتے ہیں سریانی زبان میں قانون مسطر کتاب کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے جزئیات متفرع ہوں جیسے شکل اول کا کبریٰ مثلاً الفاعل مرفوع یہ قاعدہ کلیہ ہے اس سے بہت سے جزئیات کا حکم

معلوم ہوتا ہے مثلاً فاعل فی قام زید دکل فاعل مرفوع فزید مرفوع

قولہ وعاصم عن الخطاء الخ یہ منطق کی غایت کی طرف اشارہ ہے یعنی ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچانا منطق کی غایت ہے ۱۲

قولہ ہو المنطق الخ یہ منطق کی تعریف کی طرف اشارہ ہے کہ منطق ایسے قواعد کے علم کو کہتے ہیں جن کے ذریعہ ذہن خطاء فی الفکر سے محفوظ ہو سکے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ منطق نطق سے ماخوذ ہے اور نطق کی دو قسم ہے نطق ظاہری یعنی گویائی اور نطق باطنی یعنی معقولات کا ادراک اور علم منطق دونوں قوت پیدا کرتا ہے

قولہ والاحتیاج الخ یہاں شارح ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال کی تقریر یہ ہے کہ اس دلیل سے خاص منطق کے قواعد کی طرف احتیاج ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں اول یہ کہ ہر ایک جزئی کے استعمال اور اکتساب کا طریقہ معلوم کیا جائے کہ حدوث عالم کے ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے اور صانع عالم کے ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے وغیرہ اور جب تمام جزئیات معلوم ہو جائیں گی تو قواعد کلیہ کے معرفت کی ضرورت نہیں رہے گی اور اگر قواعد کلیہ کی ضرورت بھی تسلیم کر لی جائے تو دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے قواعد کے ذریعہ ذہن کو محفوظ کیا جائے جو قواعد منطق کے قواعد سے عام ہوں لہذا خاص منطق کے قواعد کی ضرورت نہیں ثابت ہوگی۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشکال الاحتیاج بمعنی لولاہ' لا ممتنع پر مبنی ہے حالانکہ یہاں احتیاج بمعنی مصحح لدخول الفاء ہے یعنی قواعد منطقیہ کی معرفت پر ذہن کا تحفظ عن الخطاء فی الفکر حاصل اور مرتب ہو جائیگا اگرچہ طریقہ جزئی پر بھی تحفظ مرتب ہوتا ہے مگر دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے ۱۲

بمعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فان التخير انما يتحقق فى الامر الاعم الشامل للطريق الجزئى والكلى وهو اعم من المنطق الذى يبحث فيه عن المعقولات الثانية اوالاولى ومن الامر الذى لايبحث فيه كذلك وموضوعه المعقولات من حيث الايصال الى التصور والتصديق موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى اللاحقة للشئ لذاته بمعنى نفى الواسطة فى العروض او بواسطة غيره واسطة فى الثبوت وتفصيله فى مقامه مشهور وذهب القدماء الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث الايصال الى المجهول والمعقول الثانى عبارة عما يعرض للشئ فى الذهن

ترجمہ: یہاں پر احتیاج کے معنی مصحح لدخول فاء کے ہیں (یعنی شروع فی العلم میں بصیرت کا فائدہ دیتی

احتیاج لولاہ لا امتنع کے درجہ میں نہیں ہے (یعنی اگر قواعد منطق نہ ہوتے تو خطاء سے بچنا محال ہو جاتا) اس لئے کہ معنی آخیر امر عام ہے۔ جو جزئی اور کلی دونوں صورتوں کو شامل ہے اور یہ معنی اس منطق سے عام ہیں۔ کہ جس میں معقولات ثانیہ سے بحث کی جاتی ہے یا معنی اول سے عام ہیں۔ اور اس امر سے کہ جس سے اس میں بحث نہیں کی جاتی۔

موضوعہ۔ اس کا موضوع معقولات ہیں۔ ایصال کی حیثیت سے تصور اور تصدیق کی جانب ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس میں اس (علم) کے عوارض ذاتیہ سے بحث کیجاتی ہے۔ یعنی ان امور سے جو شئی کو لذاتہ عارض و لاحق ہوتے ہیں واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی ہیں (یعنی جس طرح واسطہ فی العروض میں واسطہ شئی کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور ذی واسطہ کو اس واسطہ کی وجہ سے کہہ یا متصف ہو جاتا ہے جیسا کہ واسطہ فی الثبوت میں ہوتا ہے اس کی پوری تفصیل اپنے مقام میں مشہور ہے۔ اور قدیم مناطقہ اس طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تک پہونچانے والے ہیں اور معقول ثانیہ اس چیز کا نام ہے جو شئی کو عارض ہوتی ہے۔

تشریح: **قولہ** مصحح لدخول الفاء الخ یعنی اذا وجد مراعاۃ المنطق فوجد العصمۃ عن الخطار فی الفکر ولولاہ لامتنع یعنی لولا قواعد المنطق لامتنع العصمۃ عن الخطار فی الفکر ۱۲

قولہ المعقولات الثانیہ الخ یہاں اس وجہ سے تردید کیا کہ موضوع منطق کے بارے میں اختلاف ہے متقدمین کے نزدیک منطق کا موضوع معقولات ثانیہ من حیث الایصال ہیں اور متاخرین کے نزدیک منطق کا موضوع مطلقا معقولات ہیں کما سیاتی تفصیلہ ۱۲

قولہ وموضوعہ الخ موضوع منطق کے متعلق تین اقوال ہیں بعض قدماء کا قول ہے کہ منطق کا موضوع من حیث الدلالۃ علی المعانی ہیں ان لوگوں نے یہ دیکھا کہ منطق میں الفاظ پر بعض احکام لگائے جاتے ہیں مثلاً الحیوان جنس والناطق فصل والحیوان الناطق حد تام العالم متغیر صغریٰ کل متغیر حادث کبریٰ وغیرہ تو ان لوگوں نے یہ سمجھا کہ انھیں الفاظ کے مقابلہ میں یہ اسماء وضع کئے گئے ہیں حالانکہ منطقین کے نزدیک ملحوظ بالذات معانی ہیں اور الفاظ ملحوظ بالتبع ہوتے ہیں۔ ثانی قول اکثر قدماء کا ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ من حیث الایصال الی المطلوب ہیں۔ اور ثالث متاخرین کا قول ہے کہ منطق کا موضوع مطلقا معقولات من حیث الایصال ہیں اور مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ معقولات کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ۱۲

قولہ موضوع العلم الخ شارح پہلے مطلق موضوع کی تعریف کرتے ہیں اس کے بعد منطق کے موضوع اور اس کے اختلاف کو بیان کریں گے فرماتے ہیں کہ ہر علم کا موضوع وہ امر ہوتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے چونکہ علم کے بعض مسائل کا موضوع بعینہ علم کا موضوع ہوتا ہے اور بعض

مسائل کا موضوع علم کے موضوع کا نوع ہوتا ہے۔ اور بعض مسائل کا موضوع علم کے موضوع کا عرض ذاتی ہوتا ہے اور بعض مسائل کا موضوع علم کے موضوع کے عرض ذاتی کا نوع ہوتا ہے۔ اس لئے بعض لوگ موضوع کی تعریف میں توسیع کرتے ہیں کہ علم کا موضوع وہ امر ہے جس کے عوارض ذاتیہ یا اس کے نوع کے عوارض ذاتیہ یا اس کے عوارض ذاتیہ کے نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور بعض لوگ پہلی تعریف پر اکتفا کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چاروں قسم کے عوارض ذاتیہ درحقیقت موضوع کے عوارض ذاتیہ ہیں ۱۲ اسلام الحق

قولہ ای اللاحقۃ الخ شارح عوارض ذاتیہ کی تعریف کرتے ہیں یعنی شئی کے عوارض ذاتیہ وہ احوال ہیں جو شئی کو بلا واسطہ فی العروض عارض ہوں یا بواسطہ فی الثبوت عارض ہو جس میں واسطہ سفیر محض ہو اس مقام پر یہ تفصیل ہے کہ واسطہ کی تین قسمیں ہیں اول واسطہ فی الاثبات واسطہ فی الاثبات اس کو کہتے ہیں جو ثبوت محمول للموضوع کے تصدیق کے لئے علت ہو جیسے حد اوسط یہ واسطہ صرف نظریات میں ہوتا ہے۔ بدیہیات میں پایا نہیں جاتا ثانی واسطہ فی العروض اس کو کہتے ہیں جو کسی وصف کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتا ہے اور اس کے ساتھ تعلق کی بنا پر امر آخر کی طرف حرکت کی نسبت مجازاً کی جاتی ہے جیسے جالس سفینہ کی طرف حرکت کے ساتھ حقیقۃً کشتی متصف ہوتی ہے تو کشتی کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں ثالث واسطہ فی الثبوت ہے واسطہ فی الثبوت اس امر کو کہتے ہیں جو کسی شئی کے کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی علت ہو اس واسطہ فی الثبوت کی دو قسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس میں واسطہ ذی الواسطہ دونوں وصف کیساتھ متصف ہوتے ہیں جیسے ہاتھ کنجی کی حرکت کے لئے واسطہ فی الثبوت ہے کنجی اور ہاتھ دونوں حرکت کیساتھ متصف ہوتے ہیں مگر ہاتھ کی حرکت کنجی کی حرکت کے لئے علت ہے دوسری قسم وہ ہے جس میں وصف کے ساتھ صرف ذو واسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ سفیر محض ہوتا ہے جیسے صباغ ثوب کے رنگ کیساتھ متصف ہونے کیلئے علت ہے مگر رنگ کے ساتھ صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ متصف نہیں ہوتا۔ تو عوارض ذاتیہ کی تعریف کا خلاصہ یہ ہوا کہ عوارض ذاتیہ شئی کے وہ احوال ہیں جو شئی کو لذاتہ یعنی بلا واسطہ فی العروض عارض یا وہ احوال ہیں جو شئی کو بواسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی عارض ہوں فیہ ابحاث لایسعہا ہذا المقام ۱۲

قولہ ذہب القدماء الخ یعنی جمہور قدماء نے جب دیکھا کہ منطق کا موضوع مطلقاً معلومات تصوری اور معلومات تصدیقی نہ نفس مفہوم کے اعتبار سے ہو سکتے اور نہ مصداق کے اعتبار سے نفس مفہوم کے اعتبار سے اس وجہ سے نہیں ہو سکتے کہ موضوع کے نفس مفہوم پر جب حکم ہوگا تو تمام قضایا طبعیہ ہوں گے اور قضیہ طبعیہ قیاس میں منتج نہیں اور نفس مصدق کے اعتبار سے اس وجہ سے نہیں ہو سکتے کہ معلومات تصوری اور معلومات تصدیقی کے بعض ایسے احوال ہیں جو موصل نہیں ہوتے لہذا ان سے منطق میں بحث نہیں ہوتی اس لئے متقدمین قائل ہو گئے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں ۱۲

قولہ المعقولات الثانیہ الخ معقول یعنی حاصل فی الذہن میں اگر عروض فی ظرف الذہن کا لحاظ کیا جائے تو اس کو معقول اولی کہتے ہیں اور اگر عروض فی الذہن کا اعتبار کیا جائے تو اس کو معقول ثانی کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ معقولات ہیں جن کے عروض کے لئے ذہن ظرف ہوتا ہے۔ لیکن شرط نہیں ہوتا ایسے معقولات سے فن حکمت میں بحث ہوتی ہے ثانی وہ معقولات ہیں جن کے عروض کے لئے ذہن ظرف اور شرط دونوں ہیں ایسے معقولات سے منطق میں بحث ہوتی ہے ۱۲

قولہ من حیث الایصال الخ چونکہ معقولات کے بعض ایسے احوال ہیں جن کو ایصال اور اکتساب میں دخل نہیں ہوتا اور ان سے حکمت الہیہ میں بحث ہوتی ہے جیسے موجود ہونا معدوم ہونا جوہر ہونا عرض ہونا واحد ہونا کثیر ہونا وغیرہ لہٰذا من حیث الایصال کی قید سے ان احوال مبحوث عنہا فی الحکمت سے احتراز ہو گیا ۱۲

ولا یعرض فی الخارج عروضا انضمامیا او انتزاعیا فیخرج منہ الاعراض الموجودۃ فی الخارج کالسواد ولوازم الماھیۃ والوجود والشیئیۃ ونحوھما وما عرض لبعض المحققین ان لاعروض للوجود والشیئیۃ فی الخارج فیدخل فی المعقول الثانی بخلاف سائر لوازم الماھیۃ فھو فاسد فان العروض ھھنا یشمل الاتصاف الانتزاعی وھو موجود فیھما وان ارید بہ الخلط والعروض بعد وجود المعروض

ترجمہ:- اور خارج میں عارض نہیں ہوتی۔ عروض انضمامی ہو یا عروض انتزاعی پس۔ (اس قید سے) معقول ثانی سے وہ عوارض جو خارج میں موجود ہوتے ہیں خارج ہو گئے جیسے سواد (اسود کے لئے خارج میں عارض ہوتا ہے) اور لوازم ماہیت بھی خارج ہو گئے۔ اور وجود شیئیۃ اور ان جیسے دوسرے عوارض خارج ہو گئے اور وہ جو بعض محققین (سید میر زاہد ہروی) کو پیش آیا (یعنی ان کا قول ہے کہ) وجود شیئیت کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ پس وہ معقول ثانی میں داخل ہیں بخلاف تمام لوازم ماہیت کے تو یہ خیال فاسد ہے اس لئے کہ عروض یہاں پر (یعنی معقولات ثانیہ کی تعریف میں جس عروض کی نفی کی گئی ہے) وہ اتصاف انتزاعی ہو (لیکن عروض انتزاعی) کو شامل ہے۔ اور وہ دونوں میں موجود ہے۔ (وجود اور شیئیت دونوں کو شامل ہے) اور اسی عروض سے (یعنی جس عروض ذہنی کو معقولات ثانیہ کی تعریف میں اثبات کیا گیا ہے) خلط یا عروض یا لبد عروض العروض مراد لیا جائے تو آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا (یعنی وجود امر غیر معقول ہے یعنی یہ کہ معروض ذہن پہلے آئے اور اس کا وجود بعد میں آئے۔

تشریح:- قولہ لا یعرض فی الخارج الخ یعنی وجود فی الذہن اس کے عروض کے لئے شرط ہو اس

قید سے معقول اولی اور معقول ثانی مبحوث عنہا فی الحکمت دونوں خارج ہوگئے ۱۲

قولہ عروضا انضمامیا الخ عروض انضمامی خارجی اس کو کہتے ہیں جس میں عارض اور معروض دونوں میں موجود ہوں اور عروض انتزاعی خارجی اس کو کہتے ہیں جس معروض خارج اس طرح موجود ہو کہ اس سے عارض یعنی صفت کا انتزاع ممکن ہو ۱۲

قولہ فیخرج منہ الخ یعنی جب عروض خارجی انضمامی اور انتزاعی کی نفی تعریف میں کردی گئی تو معقول ثانی کی طرف سے اعراض خارجیہ مثلاً سواد بیاض وغیرہ اور لوازم ماہیت اور وجود شیئیت نکل جائیں گے کیونکہ اعراض انتزاعیہ سے عام مراد ہے خواہ اس کے موضوعات خارج میں موجود ہوں مثلاً فوقیت وتحتیت ارض وسماء کے لئے یا شئی کو عارض ہوں من حیث ہو ہو بغیر خصوصیت وجود خارجی اور ذہنی کے مثلاً لوازم ماہیت اور وجود وشیئیت ۱۲

قولہ ونحوہا الخ یعنی مثلاً زوجیت وفردیت وفوقیت وتحتیت ۱۲

قولہ بعض المحققین الخ یعنی میر زاہد ہروی نے حاشیہ امور عامہ میں وجود اور شیئیت کو معقولات ثانیہ میں داخل کیا ہے اور لوازم ماہیت کو خارج کیا ہے شارح اس کو رد کرتے ہیں ۱۲

قولہ فان العروض الخ یعنی معقولات ثانیہ کی تعریف میں جس عروض میں نفی کی گئی ہے وہ عروض انتزاعی کو شامل ہے اور یہ عروض انتزاعی وجود اور شیئیت میں متحقق ہے لہذا دونوں خارج ہوگئے ۱۲

قولہ وان ارید الخ یعنی جس عروض ذہنی کا معقولات ثانیہ کی تعریف میں اثبات کیا گیا ہے اگر اس سے خلط العارض بالمعروض فی الذہن مراد ہو یا عروض بعد الوجود فی الذہن مراد ہو تو یہ عروض بعد الوجود فی الذہن لوازم ماہیت اور وجود میں متحقق نہیں ہے تو لوازم کو خارج کرنا اور وجود کو داخل کرنا اور بعض کو خارج کرنا یہ تعریف غلط عارض بالمعروض فی الذہن لوازم ماہیت اور دونوں میں متحقق ہے تو بعض کو معقولات ثانیہ میں داخل کرنا اور بعض کو خارج کرنا یہ تفریق صحیح نہیں ہے ۱۲

فالثانی لا یعقل فی الوجود ایضا والاول موجود فیہ وفی سائر لوازم الماہیت لانہا انتزاعیۃ لا توجد من حیث الخلط فقط ومثالہ الکلیۃ والجزئیۃ والجنسیۃ والفصلیۃ فانہا لا تعرض لشئی من الموجودات الخارجیۃ وکذا القیاس والحجۃ والعکس المستوی والنقیض وذہب المتاخرون الی ان موضوعہ المعقولات التصوریۃ والتصدیقیۃ مطلقا سواء کانت معقولات اولی او ثانیۃ او ثالثۃ وہو الحق عندی بالنظر الدقیق ۔

ترجمہ:- پس ثانی غیر معقول ہیں وجود میں بھی اور اول (یعنی خلط العارض بالمعروض) اس میں بھی موجود

ہے اور تمام لوازم ماہیت میں بھی موجود ہے اس لئے کہ وہ (یعنی لوازم ماہیت) انتزاعی ہیں خلط کی حیثیت سے نہیں پائے جاتے بلکہ فقط لحاظ ہیں۔ اور اس کی مثال کلیہ جنسیہ۔ فصلیہ ہیں کیونکہ یہ موجودات خارجیہ میں سے کسی کو عارض نہیں ہوتے (بلکہ ان کو موجودات سے انتزاع کیا جاتا ہے) اسی طرح (تصدیقات میں) قیاس حجت۔ عکس مستوی اور نقیض وغیرہ بھی ہیں۔ اور متاخرین (مناطقہ) اس کی طرف گئے ہیں کہ اس کا (منطق کا) موضوع معقولات تصوریہ و تصدیقیہ مطلقاً ہیں برابر ہے کہ معقولات اولیہ ہوں یا ثانویہ یا ثالثہ اور یہی نظر دقیق کے لحاظ سے میرے نزدیک حق ہے۔

تشریح: **قولہ** لا یعقل الخ یعنی عروض بعد الوجود فی الذہن وجود میں غیر معقول ہیں کیونکہ اگر وجود کا عروض معروض کے وجود کے بعد ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں وجود عارض اور معروض کا وجود دونوں متحد ہیں یا دونوں متغایر ہیں شق اول میں تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا اور شق ثانی میں ایک شئی کیلئے دو وجود کا ہونا لازم آئے گا۔۔ اور یہ دونوں محال ہیں ۱۲

قولہ الاول الخ یعنی خلط العارض بالمعروض ۱۲

قولہ لانہا انتزاعیۃ الخ یعنی لوازم ماہیت چونکہ انتزاعی ہیں اور امور انتزاعیہ کا وجود صرف لحاظ اور ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا البتہ ان کا منشاء خارج میں موجود رہتا ہے بہرحال اگر خلط فی الذہن مراد ہے تو یہ خلط لوازم ماہیت اور وجود اور شیئیت ہر ایک میں متحقق ہے لہذا لوازم ماہیت کو معقولات سے خارج کرنا اور وجود اور شیئیت کو داخل کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے ۱۲

قولہ مثالہ الخ معقولات ثانیہ کی مثال کلیت اور جزئیت وغیرہ ہیں کیونکہ ان مفاہیم کے اپنے معروض کو عارض ہونے کے لئے ذہن ظرف اور وجود ذہنی شرط ہے موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتے لہذا معقولات ثانیہ کی تعریف ان پر صادق آتی ہے ۱۲

قولہ ذہب المتاخرون الخ شارح مطالع اور علامہ تفتازانی اور مصنف بھی اسی طرف گئے ہیں ۱۲

قولہ معقولات اولی الخ جو چیز ذہن میں حاصل ہو اور ذہن میں کسی شئی کو عارض ہونے کا لحاظ نہ ہوا ہو اس کو معقول اولی کہتے ہیں مثلاً انسان کا اور حیوان کا مفہوم وغیرہ اور جو چیز ذہن میں حاصل شدہ کو ذہن میں عارض ہو وہ معقول ثانی ہے جیسے کلی ہونا جزئی ہونا اور جو چیز اس عارض فی الذہن کو عارض ہو اس کو معقول ثالث کہتے ہیں جیسے نوع ہونا جنس ہونا وغیرہ اور جو چیز اس عارض کے عارض کو ذہن میں عارض ہو اس کو معقول رابع کہتے ہیں جیسے معرف ہونا حد ہونا مگر جو لوگ منطق کا موضوع معقول ثانی کہتے ہیں ان کی مراد معقول ثانی سے عام معنیٰ یعنی معقول غیر اولی ہو۔ جو ثانی اور ثالث و رابع سب کو شامل ہے۔

- - - - — — —

فان المعقول الثانی کالکلی والجزئی والذاتی والعرضی یجعل محمولات علی المعقول الاول والموضوع لایجعل محمولاً فان قلت ان الذاتی والعرضی یجعل محمولاً ع للکلی الذی ھو من المعقول الثانی قلت مع انہ مشکل فی الکلی والجزئی یرجع الی تکلف مستغنی عنہ فان قلت ان الکلیۃ والجزئیۃ تحملان علی العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانیۃ قلت یجعل العام والخاص ایضاً محمولاً فی المنطق فیلزم الخلف وبالجملۃ ارجاع المحمولات کلھا الی المعقول الثانی العارض للمعقول الثانی الاخر لایتصور فی بعضھا وفی البعض یرجع الی التکلف المستغنی عنہ وھو کما تری فالحق ماقال المتاخرون وبہ یشھد ظاھر کلام المصنف فافھم فانہ دقیق ۔

ترجمہ: کیونکہ معقول ثانی جیسے کلی، جزئی، ذاتی، عرضی کو معقولات اولی پر محمول کیا جاتا ہے اور موضوع کو محمول نہیں کیا جاتا ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ ذاتی ۔ عرضی اس کلی کا محمول بنائے جاتے ہیں جو معقولات ثانیہ میں سے ہیں تو میں جواب دونگا کہ باوجود کہ یہ کلی و جزئی میں مشکل ہے جواب کے لئے ایسے تکلف کی جانب رجوع کیا جاتا ہے جس کی جانب حاجت نہیں ہے ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ کلیت جزئیت، عام اور خاص پر محمول کئے جاتے ہیں ۔ اور عموم و خصوص معقولات ثانیہ میں سے ہیں ۔ تو میں جواب دونگا کہ عام و خاص بھی منطق میں محمول بنائے جاتے ہیں ۔ تو اس صورت میں دعویٰ کے خلاف لازم آئیگا ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تمام کے تمام محمولات کو اس معقولات ثانیہ کی جانب راجع کرنا جو دوسرے معقول ثانی کو عارض ہوتے ہیں بعض میں تو ممکن نہیں اور بعض میں خواہ مخواہ تکلیف کرنا پڑے گا جس کی یہاں حاجت نہیں ہے ۔ جیساکہ تم جانتے ہو لہذا بس حق اور صحیح یہی ہے جو متاخرین نے کہا ہے ۔ اور مصنف کی ظاہر عبارت بھی اس کی شہادت دیتی ہے ۔ پس اس کو سمجھ لو کیونکہ مشکل ہے ۔

تشریح: قولہ محمولات الخ یعنی چونکہ علم کے موضوع سے علم سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے احوال سے بحث ہوتی ہے لہذا جب معقول ثانی منطق کا موضوع ہو تو کسی معقول ثانی کو منطق میں محمول نہ ہونا چاہئے اور چونکہ بعض معقول ثانی محمول ہوتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ معقول ثانی منطق کا موضوع نہیں بلکہ مطلق معقول ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہے کہ منطق کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس میں معقول اولی موضوع ہو اور اس کے احوال میں سے کوئی حالت محمول لہذا مطلق معقول کو موضوع کہنے سے کیا فائدہ ۱۲

قولہ فان قلت الخ یہ میر زاہد نے متاخرین کے اعتراض کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ معقول ثانی میں دو اعتبار ہے اول یہ ہے کہ وہ معقول ثانی ہے اس کے عروض کے لئے ذہن ظرف اور شرط ہے ثانی اعتبار یہ ہے کہ وہ معقول ثانی دوسرے معقول ثانی کے عوارض میں سے ہے اعتبار اول کیوجہ سے وہ منطق کا موضوع ہے اور یہی ذاتی اور عرضی کلی کے احوال اور عوارض میں سے بھی ہے اس اعتبار سے یہ محمول ہوتا ہے ہذا القیاس

جیسے معقولات ثانیہ جو محمولات واقع ہوتے ہیں وہ سب کسی نہ کسی معقولات ثانیہ کے احوال وعوارض سے ہیں۔
شارح نے قلت سے اس جواب کا رد کیا ہے اور رد کی تقریر شرح میں واضح ہے ۱۲

قولہ یرجع الی تکلف الخ یعنی اس میں تکلف یہ ہے کہ اس میں دو اعتبار کرنا پڑتا ہے اگر مطلق معقولات کو منطق کا موضوع قرار دیا جائے تو اس تکلف کی ضرورت نہیں ہوگی ۱۲

قولہ قلت الخ یہ رد الجواب کے جواب کا رد ہے کہ عام وخاص بھی محمول ہوتا ہے اور یہ کسی معقول ثانی کے عوارض اور احوال سے نہیں ہے مگر اس کا جواب تو یہ ہے کہ منطق میں جہاں بھی عام وخاص محمول واقع ہوتا ہے وہاں کوئی نہ کوئی معقول ثانی موضوع ہے کسی معقول اولی پر محمول نہیں ہے لہٰذا کہیں بھی خلف لازم نہیں آئے گا رہ گیا تکلف تو اگر مطلق معقول کو موضوع کہدیا جائے گا تو بھی تکلف کرنا پڑیگا کیونکہ معقول ثانی بھی مطلق معقول ہے اس کو محمول نہ کہنا چاہیے کیونکہ علم کا موضوع علم کے مسائل کا محمول نہیں ہوتا تو یہی تکلف کرنا پڑیگا کہ وہ معقول ہونے کے اعتبار سے محمول نہیں ہے بلکہ معقول کے عوارض ہونے کے اعتبار سے محمول ہے پس فرار علی ما منہ الفرار لازم آکر رہ گیا ۱۲ اسلام الحق عفی عنہ اعظمی

قولہ وفی البعض الخ یعنی ذاتی اور عرضی اور کلی اور جزئی کہ ان میں دوسرے معقول ثانی کے احوال ہونے کا اعتبار ہو سکتا ہے مگر تکلف کا اعتبار ہے

ثم الحیثیۃ حیثیۃ تعلیلیۃ للبحث او تقییدیۃ فی نظر المباحث وبالجملۃ ینظر فی المباحث جہۃ الایصال بان یکون المحمولات متوقفۃ علیہ او بالعکس او یکون لازما لہا فقط کما یظہر لمن تتبع فی الفن وما یطلب بہ التصور والتصدیق یسمی مطلبا بکسر المیم وفتحہا والثانی اشہر وامہات المطالب ای اصولہا اربع ما وای وہل ولِمَ فالاولان لطلب التصور والباقیان لطلب التصدیق فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم ای لطلب تصور الشیٔ الذی لم یعلم وجودہ فی الخارج سواء کان ذالک التصور بالذاتیات او بالعرضیات فیندرج فیہ الحد التام والناقص والرسم التام والناقص فیسمی شارحۃ لشرحہا مفہوم الاسم وہذا التصور اما ان یحصل ابتداء او مرۃ ثانیۃ فی المدرکۃ بعد زوالہا عنہا وحصولہا فی الخزانۃ

ترجمہ:- پھر حیثیت (سے مراد اس جگہ) حیثیت تعلیلیہ ہے بحث کرنے کے لیے یا تقییدیہ ہے یا باحث کی نظر میں۔ خلاصۂ کلام یہ کہ مباحث میں جہت ایصال کو دیکھا جاتا ہے۔ کہ محمولات اس پر موقوف ہیں۔ یا اس کا عکس ہے یا اس کا فقط لازم ہے جیسا کہ یہ حقیقت اس کے سامنے منکشف ہے جس نے فن منطق میں تتبع وتلاش کی ہے اور وہ ان الفاظ جن سے تصور وتصدیق کی طلب کیجاتی ہے

ان کو مطلب کہا جاتا ہے۔ مطلب میں میم کا کسرہ و فتحہ دونوں جائز ہیں مگر ثانی زیادہ مشہور ہے یعنی مطلب
اور اجابات مطالب یعنی ان کے اصول چار ہیں۔ ما، ای، ہل، لم پس پہلے دونوں تصور کو طلب کرنے
کے لئے (مستعمل ہوتے ہیں) اور باقی تصدیق کے (طلب کے) لئے پس ما تصور کی طلب کیلئے باعتبار
شرح اسم کے مستعمل ہے یعنی اس شئی کا (تصور) کا علم حاصل کرنے کے لئے جس کا وجود خارج میں ہونا معلوم
نہ ہو برابر ہے کہ یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات کے ذریعہ پس (اس عموم سے) اس میں (طلب میں)
حد تام۔ ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص سب داخل ہوگئے پس اس کا نام ما رشارحہ رکھا جاتا ہے اس
کے شرح کرنے کی وجہ سے اسم کے مفہوم کی پس اس تصور کو ابتداءً مدرکہ (ذہن میں) لے جایا جائے
یا دوسری مرتبہ قوت مدرکہ سے اس کے زائل ہو جانے کے بعد خزانہ (قوت حافظہ) میں محفوظ ہوجانے
کے بعد

تشریح: قولہ ثم الحیثیة الخ یہ اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حیثیت کی
تین قسمیں ہیں ع۱ اطلاقیہ ع۲ تقییدیہ ع۳ تعلیلیہ اطلاقیہ وہ حیثیت ہے جس سے
بحث میں کوئی زائد مفہوم پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس سے محیث کی توضیح ہو جاتی ہے جیسے الانسان من حیث انہ الحیوان
الناطق تقییدیہ وہ حیثیت ہے جس سے محیث میں زائد مفہوم پر دلالت ہوتی ہے اور محیث میں داخل ہوتی ہے
اس طرح پر کہ محیث اور حیثیت کے مجموعہ پر حکم مرتب ہوتا ہے تعلیلیہ وہ حیثیت ہے جو زائد مفہوم پر دلالت
کرتی ہے اور محیث میں داخل نہیں ہوتی بلکہ حکم کے ترتیب کے لئے علت ہوتی ہے جیسے زید من حیث انہ عالم
مکرم تو منطق کے موضوع میں من حیث الایصال کی جو حیثیت ہے اطلاقیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ موضوع یعنی معقول
کے مفہوم سے زائد مفہوم پر دلالت کرتی ہے اور حیثیت تقییدی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ یہ حیثیت چونکہ
جزئی ہے اور موضوع اور اس کے جز سے علم میں بحث نہیں ہوتی حالانکہ منطق میں ایصال سے بحث ہوتی
ہے اور یہ تعلیلیہ بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ حیثیت تعلیلیہ احکام کے ترتیب کے لئے علت ہوتی ہے اور چونکہ
ایصال بھی علت ہے تو علت الشئ لنفسہ لازم آئے گی اور یہ تقدم الشئ علی نفسہ کو مستلزم ہے تو من
حیث الایصال میں کون سی حیثیت ہے شارح اس اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ یہ حیثیت تعلیلیہ ہے مگر
نفس الامر میں ترتیب احکام کے لئے علت نہیں ہے بلکہ محیث کے لئے علت ہے لہذا ایصال
کا تقدم محیث پر لازم آئے گا ترتیب احکام فی نفس الامر پر تقدم لازم نہیں آئے گا یا من حیث الایصال
تقییدیہ ہے مگر نفس الامر میں موضوع میں داخل نہیں بلکہ باحث کی نظر اور لحاظ میں داخل ہے یعنی باحث
بحث کرتے وقت ایصال کی حیثیت ملحوظ رکھکر بحث کرے گا ۱۲
قولہ تعلیلیة للبحث الخ یعنی عوارض ذاتیہ کے لئے نفس الامر میں علت نہیں ہے کہ تقدم الشئ
علی نفسہ لازم ہو بلکہ بحث کے لئے ہے اسی طرح حیثیت تقییدیہ باحث کی نظر میں ہے یعنی باحث

بحث کے وقت ایصال کی حیثیت ملحوظ رکھے گا نفس الامر میں موضوع کا جز نہیں ہے ۱۲

قولہ متوقفۃ علیہ الخ یعنی محمولات ہیں ایصال پر اور ایصال موقوف ہے محمولات پر یا الایصال محمولات کے لئے لازم ہے ۱۲

قولہ ومایطلب الخ منطق کی تعریف اور غایت اور موضوع کے بیان سے فارغ ہو کر مطالب کا بیان مقدمہ میں کرتے ہیں کیونکہ کسب واکتساب میں طلب ہوتی ہے اور طلب کے لئے تین امور ضروری ہیں طالب مطلوب آلہ طلب دو اول کے ظاہر ہیں لہذا ثالث کا بیان کرتے ہیں ۱۲

قولہ نسمّی مطلبًا الخ قیاس مقتضی ہے کہ یہ لفظ بکسر المیم صیغۂ اسم آلہ ہو لیکن بفتح المیم مشہور ہے یا تو اسم ظرف ہے یا مصدر میمی ہے جو مجازاً آلہ طلب پر بولا جاتا ہے یا کسرہ میم کو فتحہ سے بدل کر تخفیف کر دی گئی ہے ۱۲

قولہ امہات المطالب الخ امہات ام یا امہتہ کی جمع ہے بہر دو صورت اصول کے معنی میں ہے یعنی یہ چار الفاظ اصول طلب ہیں اور باقی الفاظ انہیں کے تابع ہیں کما سیاتی ۱۲

قولہ فما یطلب الخ درحقیقت سوالات سات ہیں اور مطالب چار ہیں اول شئی کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے اس سے قطع نظر کر کے کہ شئی کا تقرر ہے یا نہیں اس سوال کے لئے ماشارعہ ہے ثانی شئی کی فعلیت اور تقرر دریافت کیا جاتا ہے اس کے لئے ہل البسیط ہے ثالث شئی کا وجود فی نفسہ دریافت کیا جاتا ہے اس کے لئے ہل بسیطہ ہے رابع شئی کے وجود معلوم ہونے کے بعد شئی کی حقیقت دریافت کیجاتی ہے اس کے لئے ماحقیقیہ ہے خامس شئی کے وجود فی نفسہ کے علاوہ شئی کی کوئی صفت زائد طلب کی جاتی ہے۔ اس کے لئے ہل مرکبہ ہے سادس شئی کا ممیز دریافت کیا جاتا ہے خواہ ممیز ذاتی ہو یا عرضی ہو ما دس کے لئے ای ہے سابع کسی شئی کی تصدیق کی دلیل دریافت کی جاتی ہے اس کے لئے لِمَ ہے ۱۲

قولہ لم یعلم وجودہ الخ یعنی خارج میں موجود ہونا معلوم نہ ہو خواہ خارج میں موجود ہو یا معدوم ہو بہرحال ماشارحہ کے ذریعہ شئی کا مفہوم ومسمّیٰ دریافت کیا جاتا ہے اس کے جواب میں تعریف اسمی یا تعریف حقیقی بولی جاتی ہے کما سیاتی ۱۲

قولہ فیندرج فیہ الخ یعنی ماشارعہ کے جواب میں رسم اور حد تام اور ناقص چاروں بولی جاسکتی ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ شئی کی حقیقت ہی بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ اسم کا مفہوم ہے ۱۲

قولہ اما ان یجعل الخ یہاں سے ماشارعہ کے جواب میں جو امر بولا جاتا ہے اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں کہ یہ قصور یا ذہن میں ابتداءً حاصل ہوگا یا ایک مرتبہ حاصل ہونے کے بعد ذہن سے زائل ہونے کے بعد دوبارہ حاصل ہوگا اول کو تعریف اسمی کہتے ہیں اور ثانی کو تعریف لفظی کہتے ہیں ۱۲

قولہ فی الخزانۃ الخ خزانہ سے مراد خیال ہے یعنی وہ صورت خزانہ میں محفوظ ہوتے ہوئے مدرکہ سے زائل ہوجانے کے بعد دوبارہ حاصل ہو ۱۲

فالاول مفاد التعریف الاسمی علی الطریق الاربع المذکورۃ والثانی مفاد اللفظی کما سیاتی تفصیلہ او بحسب الحقیقۃ فحقیقۃ ای ان کان مطلب تصور شیٔ عُلِمَ وجودہ فی الخارج فتسمی حقیقیۃ بیان ھا ذات الشیٔ الموجود فی الخارج التی تسمی حقیقۃ عندھم اما بالذاتیات او بالعرضیات فیندرج فیہ الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ایضا الا ان فی الاول لا یشترط العلم بالوجود وفی الثانی یشترط ولکن یخرج من القسمین التعریف بالفصل وحدہ وبالخاصۃ وحدھا لدخولہ تحت مطلب اَیِ

ترجمہ:- پس پہلی صورت میں مفاد التعریف الاسمی (ابتدائی حصول فی الذہن) تعریف کا مفاد ہے مذکورہ چاروں طریقوں کے ذریعہ (یعنی حد تام ناقص رسم تام وناقص کے ذریعہ شئی کی تعریف اسمی حاصل ہو جاتی ہے) اور دوسری صورت میں (یعنی حصول مرتبہ ثانیہ) تعریف لفظی حاصل ہوتی ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

یا شئی کا تصور باعتبار حقیقت کے مطلوب ہوتا ہے تو اس کا نام حقیقیہ رکھا جاتا ہے۔ یعنی اگر ایسی چیز کے تصور کے لئے ہو جس کا خارج میں موجود ہونا معلوم ہو تو اس کا نام حقیقۃ ہے جس کا نام ان کے یہاں حقیقۃ رکھا جاتا ہے یا شئی کو اس کی ذاتیات، یا عرضیات سے حاصل کریں گے۔ تو اس کے تحت حد تام حد ناقص۔ رسم تام رسم ناقص بھی داخل ہو جاتے ہیں یعنی اول پر ان کے موجود ہونے کے علم کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ای کے مطلب کے تحت داخل ہے۔

تشریح: قولہ علی الطریق الخ یعنی تعریف چاروں طرق سے ہو سکتی ہے حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص ۱۲

قولہ کما سیاتی الخ یعنی معرف کی بحث میں کچھ تفصیل کریں گے ۱۲

قولہ بحسب الحقیقۃ الخ یہ بحسب شرح الاسم پر معطوف ہے یعنی شئی کا تصور بحسب حقیقۃ طلب کرنے کے لئے ما استعمال کیا جاتا ہے اور بحسب حقیقۃ کا معنیٰ یہ ہے کہ شئی کا وجود فی الخارج معلوم کے بعد طلب کیا جاتا ہے مثلاً انسان کا وجود معلوم ہونے کے بعد دریافت کیا جاتا ہے کہ ما الانسان ۱۲

قولہ التی تسمی الخ ذات شئی یعنی جس کی وجہ سے شئی شئی ہوتی ہے اگر اس کے موجود فی الخارج ہونے کا اعتبار کیا جائے تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور اگر ماہو کے جواب میں واقع ہونے کا اعتبار رکھا جائے

تو اس کو ماہیت کہتے ہیں اور اگر اس کے نہیں اور ما علا سے ممتاز ہونے کا اور ہو کا مرجع ہونے کا اعتبار کیا جائے تو اس کو ہویت کہتے ہیں اور کبھی ماہیت اور حقیقت کا اطلاق اس امر کلی پر بھی ہوتا ہے جس کو عقل شئی کے عوارض سے قطع نظر کرکے ادراک کرتی ہے اور اس کو طبیعت بھی کہتے ہیں ۱۲

قولہ ایضاً الخ یعنی جس طرح ماشارحہ کے جواب میں یہ چاروں بولے جاتے ہیں اسی طرح ماحقیقۃ کے جواب میں بھی بولے جاتے ہیں ۱۲

قولہ فی الاول الخ اول سے مراد ماشارحہ ہے ماشارحہ اور ماحقیقۃ میں فرق بیان کرتے ہیں کہ جب دونوں کے جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص بولے جاتے ہیں تو دونوں میں کیا فرق ہوگا تو فرماتے ہیں کہ ماشارحہ میں علم وجود فی الخارج شرط نہیں خواہ شئی موجود ہو یا معدوم فی الخارج ہو مگر اس کا وجود معلوم نہ ہو اور ماحقیقۃ میں علم بالوجود شرط ہے ۱۲

قولہ ولکن یخرج الخ یعنی اگرچہ ماشارحہ اور حقیقۃ میں حد ناقص اور رسم ناقص داخل ہے مگر محض فصل یا محض خاصہ سے جو تعریف کی جاتی ہے وہ ان دونوں میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ وہ ای کے مطالب میں داخل ہے ۱۲

ویتجہ الاشکال ھٰھنا بان لاحاجۃ لنا الی تحصیل ما الحقیقۃ فان ما الشارحۃ والھل البسیطۃ یغنی عنہ اذا قدم الاول علی الثانی اقول وباللّٰہ التوفیق لو قصد افراد مطلب واحد لھٰذہ الحقیقۃ فالاولی ان یقسم مطلب ای ایضا الی مطلبین احدھما ۔

ترجمہ: اور اس جگہ ایک اشکال ...... پیدا ہوتا ہے ۔ کہ ہم کو کوئی حاجت نہیں ہے ۔ اور ہل بسیطہ اس سے مستغنی کرتا ہے ۔ جب اول کو ثانی پر مقدم کیا جائے میں کہتا ہوں اور میرا خدا ہی پر بھروسہ ہے کہ اگر مطلب واحد سے منفرداً ارادہ کیا جائے اس حقیقت کا تو اولیٰ یہ ہے کہ ای کا مطلب بھی اور مطالب کی جانب تقسیم کیا جانا چاہیے دونوں میں سے ایک ۔

تشریح: قولہ ویتجہ الاشکال الخ یہ اشکال محقق دوانی کے کلام سے ماخوذ ہے جو شرح مطالع کے حاشیہ میں مذکور ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ماحقیقۃ کا شئی کا تصور اور اس کے موجود فی الخارج ہونے کا علم ہے اور یہ دونوں مقصد ماشارحہ اور ہل بسیطہ کے ذریعہ حاصل ہو سکتے ہیں اس طرح پر کہ کہا جائے کہ ماالانسان ہل ہو موجود فی الخارج اور جب یہ مقاصد ماشارحہ اور ہل بسیطہ کے ذریعہ حاصل ہو سکتے ہیں تو ماحقیقۃ کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس اشکال کا جواب دیا گیا ہے کہ ماحقیقۃ کا مفاد شئی موجود فی الخارج ہے اور جب یہ مقاصد ماشارحہ اور ہل بسیطہ کے ذریعہ حاصل ہو سکتے ہیں تو ماحقیقۃ کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ماحقیقۃ کا مفاد شئی

موجود فی الخارج کا علم بالکنہ یا علم بالوجہ اس کے وجود خارجی کے علم کے بعد ہے اور یہ مقصد ما شارحہ اور ہل بسیطہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ما شارحہ سے اسم کا مفہوم معلوم ہوتا ہے خواہ وہ شئی موجود فی الخارج ہو یا معدوم ہو اور ہل بسیط سے اس کا وجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے اور ان دونوں مقاصد میں فرق ہے کیونکہ جب پہلے وجود معلوم ہو جاتا ہے تب شئی کی حقیقت اور کنہ ذاتی یا عرضی دریافت کی جاتی ہے وجود معلوم ہونے سے پہلے تو صرف اسم کا مفہوم معلوم ہوتا ہے خواہ وہ شئی موجود فی الخارج ہو یا معدوم ہو اور ہل بسیطہ سے اس کا وجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے اور ان دونوں مقاصد میں فرق ہے کیونکہ جب پہلے وجود معلوم ہو جاتا ہے تب شئی کی حقیقت اور کنہ ذاتی یا عرضی دریافت کی جاتی ہے وجود معلوم ہونے سے پہلے تو صرف اسم کا مفہوم معلوم ہوتا ہے لہٰذا ما شارحہ اور ہل بسیطہ سے ما حقیقتہ کا مقصد حاصل نہیں ہو لہٰذا اس سے استغنا نہیں ہے ۱۲

قولہ اذا قدم الاول الخ یعنی یوں کہا جائے للانسان ما ہو ہل ہو موجود اس کا عکس یعنی ہل بسیطہ کو مقدم کیا جائے اور ما شارحہ کو مؤخر کیا جائے اور یوں کہا جائے ہل الانسان موجود للانسان ما ہو نہیں کہا جا سکتا کیونکہ جب تک کسی شئی کا مفہوم معلوم نہ ہو جائے اس کا وجود فی نفسہ دریافت نہیں کیا جا سکتا ۱۲

قولہ اقول وباللہ التوفیق الخ اشکال مذکورۃ الصدر کا کسی نے جواب دیا ہے شارح اس جواب کو رد کرنا چاہتے ہیں جواب کی تقریر یہ ہے کہ ما شارحہ اور ہل بسیطہ کے ملانے سے اگرچہ ما حقیقتہ کا مقصود حاصل ہوتا ہے اگر مقصود یہ ہے کہ ہم بغیر ضم کے صرف ایک لفظ کے ذریعہ شئی موجود فی الخارج کی کنہ حاصل کی جائے اور اس مقصد کے لئے ما حقیقتہ کی ضرورت ہے شارح اس کو رد فرماتے ہیں رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر بلا ضم کے وجود اور حقیقت معلوم کرنے کے لئے ما حقیقتہ کی ضرورت ہو تو ای کی تقسیم ہونی چاہئے کیونکہ ممیز کی طلب کبھی وجود معلوم ہونے سے پہلے ہوتی ہے اور کبھی وجود معلوم ہونے کے بعد ہوتی ہے تو ای کی دو قسم ہونی چاہئے الاانکہ حکماء نے ای کی تقسیم نہیں کی لہٰذا ما کی تقسیم شارحہ اور حقیقتہ کی طرف بھی ضروری نہیں ۱۲

قولہ وایضا الخ یہ مجیب کے جواب پر دوسرا رد ہے کہ تعریف لفظی چونکہ لفظ کے مفہوم کے مدرکہ میں دوبارہ حاصل ہونے کے لئے ہوتی ہے اور لفظ کے مفہوم کا دوبارہ مدرکہ میں تصور بکنہہ علم بالوجود الخارجی کے بعد ہوتا ہے اور کبھی بدون علم بالوجود کے ہوتا ہے لہٰذا تعریف لفظی ما شارحہ اور ما حقیقتہ دونوں میں داخل ہونا چاہئے حالانکہ قوم نے صرف ما شارحہ میں داخل کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حکماء نے تعریف لفظی کو ما شارحہ میں توسعاً داخل کیا ہے تو اگر توسعاً حقیقتہ میں داخل کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ۱۲

الاول للطلب المميز للشئ بعد العلم بوجوده الخارجي والآخر بدونه العلم به مع انهم لم يقسموه كما سياتي وايضا يدخل التعريف اللفظي تحت ما الشارحة والحقيقة كليهما فان التصور مرة ثانية في

المدرکۃ ایضاً قد یکون بعد العلم بوجود الخارجی وقد یکون بدونہ فلعلھم لم یقسموہ الی القسمین اکتفاءً بالھل البسیطۃ فکذلک کان الاحسن لھم ان یکتفوا علی ما الشارحۃ لفقط لئلا یکثر الاقسام فتامل

ترجمہ:- دونوں مطلب سے ایک شئی کے ممیز کو طلب کرنے کے لئے اس شئی کے وجود خارجی کے جان لینے کے بعد اور دوسرے معنی اس کے علم حاصل کرنے کے لئے باوجود اس کے منافقینے اس کی تقسیم نہیں کی۔ جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا نیز (دوسرا اعتراض یہ ہے کہ) تعریف لفظی ما رشارحہ ما حقیقیہ کے تحت داخل ہو جائے گی کیونکہ تصور دوسری مرتبہ میں بھی قوت مدرکہ میں کبھی وجود خارجی کے علم کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے پس شاید انہوں نے اس کو دو قسموں میں ہل بسیطہ پر اکتفاء کرتے ہوئے نہیں کیا لہذا ان کے لئے احسن یہ تھا کہ وہ ما رشارحہ ہی پر اکتفاء کر لیتے۔ تاکہ بلا وجہ اقسام کی کثرت نہ ہوتی۔

تشریح:- قولہ فلعلھم لم یقسموہ الخ یعنی ای کی تقسیم حکماء نے ہل بسیطہ پر اکتفاء کرنے کیوجہ سے نہیں کی تو ما کی تقسیم بھی نہیں ہونی چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ممیز کا دریافت کرنا علم بالوجود سے پہلے اور علم بالوجود کے بعد یکساں ہے کوئی فرق نہیں ہے اس لئے ای کی تقسیم نہیں کی گئی بخلاف ما رشارحہ اور حقیقیہ کے دونوں میں یوں بعید ہے ۱۲

قولہ فتامل الخ اس میں انہیں خدشات کی طرف اشارہ ہے جن کو حواشی سابقہ میں بیان کیا گیا ہے ۱۲

وای لطلب الممیز بالذاتیات والعوارض ھذا موافق لما کونا فی بعث الکلیات الخمس واما ذکر فی مطلب ما ھو مخالف لہ فان مطلب ما فی ذلک المبحث منحصر فی طلب الجنس والنوع و الحد التام و ھٰھنا ذکر الرسوم ایضا والتعریف اللفظی فلعلھم تجوز و ھٰھنا ھذا خلاصۃ ما فی الحاشیۃ وھل لطلب التصدیق بوجود الشئ فی نفسہ فتسمٰی بسیطۃ او علی صفۃ اخری غیر الوجود فتسمٰی مرکبۃ فیقال فی الاول ھل زید موجود ام لا و فی الثانی ھل زید قائم ام لا ثم المراد بالصفۃ التی ھی غیر الوجود اما اعم من ان یکون سابقا علی الوجود لتقرر الماھیۃ وتمیزھا وامکانھا وسبوقابہ کالقیام والقعود فیلزم تاخر الھل البسیطۃ عن المرکبۃ اوصفۃ متاخرۃ عنہ فیلزم ان یکون الطالب للامکان داخلا تحت البسیطۃ وھو کما تری

ترجمہ:- اور ای ذاتیات اور عوارض سے تمیز دینے کی طلب کے لئے آتا ہے یہ بالکل کلیات

فصل کی بحث کے مطابق ہے اور یہاں جو ما کے مطلب میں ذکر کیا گیا ہے تو وہ جس کے مخالف ہے اس کہ ما کا مطلب اس بحث میں جنس، نوع اور حد تام کی طلب میں منحصر ہے۔ اور یہاں پر رسم کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اور تعریف لفظی کا بھی پس شاید یہاں انہوں نے مجازاً کہا ہے۔ یہ اس مضمون کا خلاصہ ہے جو حاشیہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور ہل فی نفسہ کے وجود کی تصدیق کے لئے آتا ہے پس اس کا نام ہل بسیطہ رکھا جاتا ہے یا شئی کی طلب مطلوب ہوتی ہے کہ وجود کے علاوہ کسی دوسری صفت پر متصف ہے یا نہیں تو اس ہل کو مرکبہ کہا جاتا ہے۔ پہلے میں کہا جاتا ہے ہل زید موجود ام لا اور دوسرے میں کہا جاتا ہے ہل زید قائم ام لا۔ تعبیر اس جگہ صفت سے مراد وہ صفت ہے جو وجود کے علاوہ ہو عام اس سے کہ وہ وجود سے مقدم ہو۔ جیسے تقرر ماہیت کا درجہ اور اس کا ممتاز ہونا اس کا امکان۔ یا اس سے مسبوق ہوگا۔ (یعنی ماہیت سے پہلے اور صفت بعد میں ہوگی) جیسے قیام وقعود (بعد میں ہیں مثلاً زید پہلے ہے) پس لازم آتا ہے ہل بسیطہ کا مؤخر ہونا مرکبہ سے۔ یا ایسی صفت ہوگی جو ماہیت سے مؤخر ہوگی پس لازم آئے گا شئی کے امکان کا طلب کرنا ہل بسیطہ کے تحت داخل ہوگا اور یہ باطل ہے

تشریح قولہ وای لطلب الممیز الخ بعض لوگوں نے اصول مطالب کو تین میں منحصر کیا ہے تو وہ لوگ ای کو ماء شارحہ یا ماء حقیقیہ میں داخل کرتے ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ ای مستقل مطلب ہے اس کے ذریعہ سے شئی کا ممیز خواہ ذاتی ہو یا عرضی ہو دریافت کیا جائیگا تو ای شئی ہو فی عرضہ کہا جائیگا صورت اولی میں فصل سے جواب دیا جائے گا اور صورت ثانیہ میں خاصہ سے جواب دیا جائے گا

قولہ ہذا موافق الخ یعنی ای کے متعلق کلیات خمس کی اصطلاح میں کوئی فرق نہیں ہے بخلاف ما کے کہ کلیات خمس کی اصطلاح میں لفظ ما جنس ونوع اور حد تام کے لئے مخصوص ہے اور لغت میں میزانیین کی اصطلاح میں عام ہے حدود اور رسوم اور تعریف لفظی ہر ایک میں مستعمل ہوتا ہے اور یہ توسع اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ بعض ایسی چیزیں جس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہوسکتا جیسے واجب الوجود اگر ما ہو سے سوال کیا گیا تو جواب میسر نہیں ہوگا لہٰذا توسع کیا گیا تاکہ اوصاف کے ذریعہ جواب دیا جاسکے علی ہذا القیاس تعریف لفظی میں اگرچہ احضار صورت ثانیہ کا ہوتا ہے مگر چونکہ ابتداء احضار کے مثل ہے اسلئے تعریف لفظی کے لئے بھی وسعت دی گئی۔

قولہ ہل لطلب الخ ہل کی دو قسمیں ہیں ہل بسیطہ اور ہل مرکبہ بسیطہ کے ذریعہ شئی کا وجود فی نفسہ طلب کیا جاتا ہے اور مرکبہ کے ذریعہ شئی کے وجود کے علاوہ کوئی صفت زائدہ طلب کی جاتی ہے اور دونوں کا نام بسیطہ اور مرکبہ مصداق کے اعتبار سے رکھا گیا ہے کیونکہ بسیطہ کا مصداق نفس الامر میں صرف موضوع کی ذات ہے اور وجود کو اس سے منتزع کرتے ہیں تو اس میں ایک نسبت ہوتی ہے بخلاف مرکبہ کے نفس الامر میں دو چیزیں ہوتی

ہیں ایک موضوع کی ذات دوسرے وصف محمول اور جب کوئی وصف موضوع کے لئے ثابت کیا جائے گا تو چونکہ ثبوت شئی لشئی موجود مثبت لہ کو مقتضی ہوتی ہے لہذا اس میں دو نسبتیں ہونگی موضوع کا وجود فی نفسہ اور وصف زائد علی الوجود اسی لئے اس کا مصداق مرکب ہے پس وہ ہل مرکبہ ہے ۱۲

قولہ ثم المراد الخ ہل مرکبہ کی تعریف پر اعتراض کرتے ہیں اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہل مرکبہ کی تعریف میں صفت اخریٰ غیر الوجود سے مراد یا عام ہوگی یعنی وہ صفت خواہ وجود پر مقدم ہو یا مؤخر ہو دونوں مراد ہیں یا صفت اخریٰ سے وہ صفتیں مراد ہونگی جو وجود سے مؤخر ہوتی ہیں شق اول میں ہل مرکبہ ہل بسیطہ پر مقدم ہونا لازم آئیگا حالانکہ قوم نے تصریح کی ہے کہ ہل بسیطہ مقدم ہوتا ہے ہل مرکبہ پر اور شق ثانی میں تقرر اور تمیز اور امکان ہل بسیطہ میں داخل ہوجائیگا حالانکہ یہ صفات وجود کے علاوہ ہیں اور ہل بسیطہ سے صرف تصدیق بالوجود مطلوب ہوتی ہے ۱۲

قولہ کتقرر الماہیۃ الخ ماہیت وجود پر مقدم ہے کیونکہ معدومات کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ ہل العنقاء متقرر ام لا اور تمیز وجود پر اس وجہ سے مقدم ہے کہ پہلے شئی ممتاز اور متعین ہوتی ہے یعنی وجود تعین اور تشخص پر موقوف ہوتا ہے اور امکان وجود پر اس وجہ سے مقدم ہے کہ امکان علت احتیاج الی الجاعل ہے اور وجود جاعل سے فائض ہوتا ہے پس امکان مقدم ہے ۱۲

قولہ کما تریٰ الخ یعنی باطل ہے کیونکہ ہل بسیطہ سے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے دوسرے صفات کو دخل نہیں ہوتا ۱۲

والجواب على نحوين الاول باختيار الشق الاول واختيار انه لايلزم تاخر مطلب هل المركبة عن البسيطة مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض انحائه او انهم لم يحكموا بالوجوب بل حكموا استحسانا والثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشمل التقرر والامكان والتميز وحينئذ يكون الهل البسيطة مقدما على المركبة مطلقا

ترجمہ اس اعتراض کا جواب دو قسم پر ہے اول اعتراض کی پہلی شق کو اختیار کرکے دیا گیا ہے (یعنی صفت سے عام مراد ہے) اور اس بات کو اختیار کرکے جواب دیا گیا ہے کہ ہل بسیطہ سے ہل مرکبہ کا تاخر مطلقاً لازم نہیں آتا اور یہاں تاخر سے تاخر کی بعض اقسام مراد لی گئی ہیں یا یہ کہ انہوں نے یہ حکم وجوبی نہیں دیا ہے۔ بلکہ استحبابا دیا ہے اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کرکے دیا گیا ہے کہ بے شک انہوں نے وجود سے مسامحۃً اور توسعاً اس کا نفس یعنی نفس شئی اور اس کے مافوق

یعنی امکان وغیرہ کا ارادہ کیا ہے لہذا یہ تقرر امکان اور تمیز سب کو شامل ہے اس وقت مطلب ہل بسیط کا مقدم ہو جائیگا ہل مرکبہ پر مطلقاً۔

تشریح قولہ والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شق اول یعنی صفت اخری سے عام مراد ہے خواہ وجود پر مقدم ہو یا مؤخر باقی رہا ہل بسیط کا مؤخر ہو تو اس میں کوئی محذور نہیں ہے کیونکہ حکماء نے ہل مرکبہ کو مطلقاً بسیط سے مؤخر ہونا ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ بعض اقسام کو مؤخر ہونا قرار دیا ہے یا تاخر کا حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ استحسانی ہے یا شق ثانی یعنی صفت اخری سے مراد وہ صفات ہیں جو وجود سے مؤخر ہوتی ہیں باقی تقرر اور تمیز اور امکان کا ہل بسیط میں داخل ہونا تو اس میں حرج نہیں کیونکہ ہل بسیط کی تعریف میں وجود سے علی سبیل التوسع وجود فی نفسہ اور وجود فی نفسہ کے مافوق تقرر اور تمیز و امکان سب مراد ہیں تو اس صورت میں ہل بسیط ہل مرکبہ پر مطلقاً مقدم ہوگا ۱۲

قولہ الشق الاول الخ شق اول یعنی صفت سے عام مراد ہے خواہ وجود سے مقدم ہو یا مؤخر اور اس شق ثانی یعنی صفت غیر وجود سے وہ صفت مراد ہے جو وجود سے مؤخر ہو ۱۲

قولہ والتوسع الخ یعنی وجود سے مجازاً وجود اور وہ صفتیں جو وجود سے مقدم ہیں سب مراد ہیں تو ہل بسیط میں سب داخل ہونگی اور ہل بسیط ہل مرکبہ پر مطلقاً مقدم ہوگا ۱۲

اقول وباللّٰہ التوفیق الانسب ان یقسم الهل البسیطۃ الی ثلثۃ اقسام الاول قسم دطالب الحمل الاولی قد یکون نظریاً فلابد لہ من مطلب الاتری ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصورہ بالکنہ یمکن لنا السوال بانہ هل حیوان ناطق ام لا والثانی ما یکون طالبا لمرتبۃ تقرر الماهیۃ التی هی عبارۃ عن نفسها التی هی اثر الجعل البسیط بالذات والمولف بالتبع کما یقال هل العنقاء متقرر فی الخارج

ترجمہ اور اللہ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ ہل بسیط کو تین قسم پر منقسم کیا جائے قسم اول حمل اولی کو طلب کرنے کے لئے کیونکہ حمل اولی کبھی نظری ہوتا ہے لہذا اس کے لئے کسی مطلب کی ضرورت ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ انسان مثال کے طور پر جب ہم اس کے عدم تصور بالکنہ کو فرض کریں تو ہمارے لئے سوال ممکن ہو جائیگا کہ ہم سوال کریں کہ وہ (انسان) کیا حیوان ناطق ہے یا نہیں قسم ثانی وہ مطلوب جو تقرر ماہیتہ کے مرتبہ کا طالب ہو جو اس کے نفس سے عبارت ہے (یعنی نفس انسان مراد ہے) وہ جعل بسیط کا بالذات اثر ہے اور ماہیتہ مرکبہ تبعاً بنائیں جیسے پوچھا جاتا ہے کیا عنقاء خارج میں صادق ہے

تشریح یہاں سے شارح ہل کی پانچ قسمیں بیان کرتے ہیں تاکہ تمام اعتراضات دفع ہو جائیں۔

اور جواب میں تکلف نہ کرنا پڑے اور اس کو وجہ احسن فرمایا کیونکہ ہل کی دو قسمیں ہونے کی صورت میں اعتراض کا جواب دیا جا سکتا ہے مگر ہل کی پانچ قسمیں ہوں تو اعتراض ہی نہیں وارد ہوگا کہ جواب کی زحمت اٹھانی پڑے ۱۲

قولہ الحمل الاولی الخ حمل اولی اس حمل کو کہتے ہیں جس میں موضوع عین محمول ہو ۱۲

قولہ قد یکون الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ حمل شئی علی نفسہ اجلی بدیہیات سے ہے وہ نظری نہیں ہوتا لہذا اس میں طلب کی ضرورت نہیں ہوتی پس اس کے لئے مطلب کی حاجت نہیں ہے اس کا شارح جواب دیتے ہیں کہ حمل اولی بھی کبھی نظری ہوتا ہے جیسے اشاعرہ کا قول الوجود ہو الماہیۃ یہ مسئلہ نظری ہے اور اس میں اختلاف ہے اور اشاعرہ اس پر دلائل قائم کرتے ہیں اور جب حمل اولی نظری ہوا تو اس کے لئے مطلب کی ضرورت ہوگی چنانچہ شارح نے الاتری سے حمل اولی کے نظری ہونے پر اور اس کے مطلب کی ضرورت پر استشہاد پیش کیا ہے ۱۲

قولہ عبارۃ عن نفسہا الخ یعنی تقرر ماہیت سے نفس ماہیت مراد ہے میر باقر نے تصریح کی ہے کہ نفس ماہیت مجعولہ کے مرتبہ تقرر رکھا جاتا ہے ۱۲

قولہ اثر الجعل البسیط الخ جعل بسیط میں جعل کا اثر بالذات نفس ذات موضوع ہے اور وجود و اتصاف بالوجود جعل کا اثر بالعرض ہے اور جعل مولف میں جعل کا اثر بالذات اتصاف بالوجود ہے اور ذات موضوع اور وجود جعل کا اثر بالعرض ہے

وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركبة الى قسمين الاول ما يكون طالبا للصفة التى هى غير الوجود وهى متقدمة عليه كالامكان والثانى ما يكون طالبا للصفة متاخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الاقسام متباينة الاثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوها ويقيموها اليها ولم مطلب الدليل لمجرد التصديق اى يطلب العلة لمجرد التصديق ولم يعتبر فيه علية ثبوت المطلوب فى نفس الامر ايضا فالاول يسمى دليلا انيا والثانى دليلا لميا واما مطلب من وكم وكيف واين ومتى فهى امهات اى توابع لاى ان كان مقصودا منها طلب التمييز التصورى فان استعمال هذه الكلمات واقع فى هذه المقصود ايضا ففى الاول يكون المقصود التمييز الشخصى مثلا اى التعيين من بين الاشخاص وفى الثانى التمييز الكمى اى التعيين من حيث المقدار والعدد وفى الثالث تمييز الكيفية اى تعينها من جهة الصحة والمرض مثلا والرابع تمييز المكان اى تعيينه من المسجد والسوق والخامس تمييز الزمان اى تعيينه من اليوم والامس او منذ رجب

فی الهل المرکبۃ ان کان المقصود منها التصدیق وھو ایضا قد یکون مقصودا منہا۔

ترجمہ اور یہ تقرر اگرچہ وجود کے لئے لازم ہے۔ لیکن اس پر مقدم اور اس کے مغائر ہے اور تیرے معنی وہ ہیں جو وجود کا طالب ہو اور یہ بھی کہ ہل مرکبہ کو کبھی دو قسم میں تقسیم کیا جائے اول تقسیم وہ جو اس صفت کا طالب ہو جو وجود کے علاوہ ہے اور یہ اس پر مقدم ہے جیسے امکان ۔ شئی پر مقدم ہوتا ہے دوسری قسم جو صفت متاخرہ کا طالب ہو جیسے قیام وقعود وغیرہ یہ قسمیں ایسی ہیں جن کے آثار واحکام ایک دوسرے سے جداگانہ اور مباین ہیں پس ناظرین کے لئے اختیار ہے کہ ان کی تفصیل کریں اور ان کی طلب منقسم کردیں ۔

اور لم صرف تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتا ہے یا مجرد تصدیق کی علت کو طلب کرنے کے لئے اور اس میں مطلوب کے ثبوت کی علت نفس الامر میں ہے معتبر نہیں یا فی نفسہ امر کے ثبوت کی دلیل مطلوب ہوتی ہے یعنی اس میں نفس الامر میں بھی ثبوت کے علت کی طلب ہوتی ہے اول کی دلیل انی اور دوسرے کا دلیل لمی نام رکھا جاتا ہے ۔

اور بہرحال من، کم، کیف، این، اور متیٰ کے مطالب تو یہ ذنابات یعنی تابع ہیں ای کے اگر مطلوب تمیز تصوری ہو ۔ کیونکہ ان کلمات کا استدلال اس مقصود میں بھی واقع ہے پس پہلے میں تصور و تمیز شخصی ہوگا یعنی اشخاص کے درمیان تعیین کردینا اور ثانی میں تمیز کمی ہوگی یعنی مقدار عدد کی حیثیت سے تمیز کرنا اور تیسری قسم میں تمیز کیفی ہوگی یعنی صحت و مرض کی جہت سے اس کی تعیین اور چوتھی میں تمیز مکان ہوگی یعنی مسجد یا سوق کی تعیین ہے پانچویں میں تمیز زمنی ہوگی یعنی زمانے کی تعیین یوم اور امس میں سے باہل مرکبہ کے تحت داخل ہیں اگر اس سے مقصود تصدیق ہے اور وہ تصدیق بھی کبھی اس میں مقصود و مطلوب ہوتی ہے ۔

تشریح قولہ وہذا التقرر الخ یہ اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ تقرر اور وجود آپس میں لازم وملزوم ہیں لہذا تقرر کے لئے علیحدہ مطلب کی ضرورت نہیں ہے بعینہ وجود فی نفسہٖ کا مطلب تقرر کے لئے کافی ہے اور جواب کی تقریر واضح ہے یعنی جب دونوں میں مغایرت ہے تو دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ مطلب ہونا چاہئے ۱۲

قولہ مقدم علیہ الخ تقرر ماہیت چونکہ معروض ہے لہذا مقدم ہے اور نفس وجود چونکہ عارض ہے لہذا مؤخر ہے کیونکہ عارض ومعروض سے مؤخر ہوتا ہے ۱۲

قولہ للوجود الخ وجود سے نفس الامری وجود مراد ہے خواہ خارجی ہو یا ذہنی ۱۲

قولہ کالامکان الخ امکان چونکہ علت احتیاج الی الجاعل ہے اور وجود مستفاد من الجاعل ہے لہذا

امکان وجود پر مقدم ہوگا ۱۲

قولہ ہٰذہ الاقسام الخ یعنی جب یہ اقسام پنج گانہ احکام و آثار کے اعتبار سے متغایر ہیں تو ہل کی تقسیم ان اقسام کی طرف ہونی چاہئے ۱۲

قولہ لطلب الدلیل الخ دلیل کی دو قسمیں ہیں اس لئے کہ تصدیق کی علت ہوتی ہے یعنی ثبوت شئی لشئی یا نفی شئی عن شئی کے وجود فی الذہن کی علت ہوتی ہے تو دلیل اگر محض وجود فی الذہن کی علت ہے تو ثبوت شئی لشئی یا نفی شئی عن شئی کے وجود فی نفس الامر کی علت نہیں ہے تو اس کو دلیل انی کہتے ہیں اور اگر وجود فی الذہن اور وجود فی نفس الامر دونوں کی علت ہے تو اس کو دلیل لمی کہتے ہیں اول کی مثال زید محموم کل متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط حمی تعفن اخلاط کے وجود فی الذہن کے لئے تو علت ہے مگر وجود فی نفسہٖ کے لئے علت نہیں ہے لہٰذا دلیل انی ہے ثانی کی مثال زید متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم چونکہ تعفن اخلاط حمی کے وجود فی الذہن کی دلیل ہے اس لئے اس کو دلیل انی کہتے ہیں اور لِمَ کے معنی علت ہے تو چونکہ لمی وجود فی نفسہٖ کی علت ہوتی ہے اس لئے اس کو دلیل لمی کہتے ہیں ۱۲

قولہ اما مطلب من الخ جب مصنف اصول مطالب بیان کر چکے تو توابع کا بیان کرتے ہیں ۱۲

قولہ فذانابات الخ لفظ ذنابات ذنابۃ کی جمع ہے بمعنی تابع ہے اور چھوٹی نالی کو بھی کہتے ہیں جو ایک باغ سے نکل کر دوسری باغ کی طرف بہتی ہے یعنی ہر ایک ای کے تابع ہیں جس طرح ای سے ممیز دریافت کیا جاتا ہے اسی طرح ان میں سے ہر ایک سے ممیز دریافت کیا جاتا ہے تو اگر ممیز کا تصور مطلوب ہو تو ان میں سے ہر ایک ای کے تابع ہیں من تعیین شخصی دریافت کرنے کے لئے آتا ہے اور ذوی العقول کے ساتھ خاص ہے اور کم تعیین مقدار کے لئے آتا ہے جیسے کم صبرۃ من الحنطہ اور تعیین عدد کے لئے بھی آتا ہے جیسے کم من آیتہ اور کیف کیفیت کی تعیین کے لئے ہے جیسے کیف زید صحیح او مریض اور این تعیین مکان کے لئے ہے جیسے این زید فی المسجد او السوق اور متی تعیین زمان کیلئے ہے جیسے متی اخرج الامیر الیوم او امس ۱۲

قولہ ان کان المقصود الخ یہ الفاظ ای کے توابع اس وقت ہونگے جب ان ممیزات کا تصور مطلوب ہو

قولہ ففی الاول الخ یعنی لفظ من ممیز شخصی کے لئے ہے اس کے متعلق اتفاق ہے کہ ذوی العقول کے لئے مخصوص ہے البتہ لفظ ما کے متعلق اتفاق اختلاف ہے بعض لوگ اس کو غیر ذوی العقول کے لئے مخصوص کہتے ہیں اور بعض لوگ ذوی العقول غیر ذوی العقول دونوں کے لئے عام کہتے ہیں ۱۲

قولہ الکمی الخ کم کی دو قسم ہے کم متصل جیسے ہٰذہ الثوب من الذراع اور کم منفصل جیسے کم من آیتہ آیتنا ہم ۱۲

قولہ او مندرجۃ الخ یعنی جب ان الفاظ سے ان احوال کے ساتھ متصف ہونے کی تصدیق مقصود ہو تو یہ الفاظ ہل مرکبہ کے توابع ہونگے مگر یہ حکم اکثریت کی بنا پر ہے کیونکہ لفظ من محض تعین شخصی کے لیے مستعمل ہوتا ہے اس سے کسی حالت پر ہونیکی تصدیق مقصود نہیں ہوتی لہذا لفظ من ہل مرکبہ میں مندرج نہیں ہوگا ۱۲

التصورات

آپ کی دعاؤں کا

محتاج طالب علم

احمد سعید

دعاؤں کی درخواست ہے۔